23(43)

1U 91

HISTOIRE

DE LA

THÉOLOGIE PROTESTANTE

PARIS. — TYPOGRAPHIE DE CH. MEYRUEIS
RUE CUJAS, 13. — 1870.

HISTOIRE

DE LA

THÉOLOGIE PROTESTANTE

EN PARTICULIER EN ALLEMAGNE

ENVISAGÉE DANS LE DÉVELOPPEMENT DE SES PRINCIPES
ET DANS SES RAPPORTS
AVEC LA VIE RELIGIEUSE, MORALE ET INTELLECTUELLE DES PEUPLES

PAR

LE DOCTEUR J.-A. DORNER

TRADUIT DE L'ALLEMAND AVEC L'AUTORISATION DE L'AUTEUR

PAR

ALBERT PAUMIER

PASTEUR A REIMS

23
(43)

1U 91
(2)

PARIS
LIBRAIRIE DE CH. MEYRUEIS, ÉDITEUR
RUE DES SAINTS-PÈRES, 33

1870

LETTRE A M. LE PASTEUR PAUMIER

—

Paris, ce 28 juillet 1870.

Mon cher Monsieur,

Vous avez désiré que j'écrive quelques lignes sur l'important ouvrage dont vous enrichissez notre littérature théologique. Mon seul titre est d'avoir été l'intermédiaire entre vous et l'éminent auteur de l'*Histoire de la Théologie protestante*, dont l'amitié m'honore depuis de longues années. Permettez-moi de vous féliciter d'avoir mené à bien une œuvre aussi considérable, car vous nous la donnez vraiment sous une forme française. Pour qui connaît l'original, ce n'est pas un mince mérite, d'autant plus que votre traduction est d'une scrupuleuse fidélité.

Je considère l'ouvrage de Dorner comme de la plus haute importance en lui-même et dans les circonstances actuelles.

Nous avons eu des histoires générales de la réforme allemande et française pleines de vie et d'éclat; nous avons eu des récits particuliers sur cette grande époque, révélant l'érudition la plus sagace. La Société de l'Histoire du Protestantisme français concentre et stimule ces utiles travaux. Le livre de Dorner nous donne l'histoire même de la pensée religieuse au sein de la Réforme; il nous fait assister à son élaboration confuse dans les couvents du moyen âge, où le mysticisme rejoignait l'absolu d'un coup d'aile en quelque sorte et faisait une œuvre

d'affranchissement en supprimant tous les intermédiaires. Son tort ou sa faiblesse était de se perdre en Dieu au lieu de s'y retremper; il noyait la vigueur morale dans l'extase. Après ce beau tableau moral du moyen âge, Dorner nous fait assister à la genèse de la Réforme dans l'âme de Luther. La figure du grand réformateur se détache vivante de ses écrits; ce n'est pas une idole, une image taillée, roide et immobile, c'est bien Luther avec ses contrastes, avec sa grandeur, sa passion, sa foi surtout; on le suit dans les évolutions de sa riche pensée, souvent contradictoire. La caractéristique des autres réformateurs, de leurs systèmes, de leurs conflits n'est pas moins remarquable. Dorner égale peut-être Baur pour l'art d'analyser les idées et les théories. Je me rappelle l'admiration que Bunsen exprimait pour lui à cet égard. Dans son grand livre sur l'*Histoire de la doctrine de la personne de Jésus*, il avait reconstruit le système d'une petite secte hérétique d'après un informe fragment de texte. Les *Philosophoumena* de saint Hippolyte, retrouvés plus tard au mont Athos, contenaient précisément ce texte. Dorner avait deviné juste; sa déduction était confirmée. Il a appliqué le même talent d'analyse à l'histoire de la théologie protestante qu'il suit dans les directions les plus diverses, en Allemagne, en Suisse, en France, en Angleterre, depuis le seizième siècle jusqu'à nos jours, sans jamais perdre le fil d'une pensée dominante, toujours impartial et modéré dans ses jugements. Son livre, tout pénétré de la foi évangélique la plus pure, nous prouve, pièces en main, que le vrai courant de la Réforme unit l'Evangile et la liberté, que s'il peut se perdre pour un temps dans les sables arides de la scolastique orthodoxe, comme au dix-septième siècle, ou bien précipiter ses flots sous un vent d'incrédulité, il retrouve bientôt sa pente naturelle, il revient au Christ vivant et éternel, balayant les barrières de la tradition, mais respectant les rives de la foi positive, sans lesquelles le fleuve ne serait plus qu'un torrent. Dorner montre à quel point la science et la piété se sont associées au sein du protestantisme et ce qu'elles ont gagné l'une et l'autre à cette union salutaire. Quiconque veut s'orienter dans cette

vaste histoire de la théologie de la Réforme ne saurait mieux faire que d'étudier ce grand livre, que je considère comme l'un des plus beaux cadeaux qui aient été faits depuis longtemps à notre littérature théologique.

Un tel ouvrage est la meilleure réponse opposée à ces détracteurs de la tendance évangélique libérale, qui la jugent avec une sévérité dédaigneuse. Je ne sais plus quel correspondant allemand, dans un de nos journaux protestants français, se permettait de dire que Dorner n'était qu'un demi-chrétien. J'en conviens, si pour être un chrétien complet il faut faire de tel ou tel réformateur une idole, de tel ou tel formulaire un shibboleth judaïque, du sacrement un misérable *opus operatum* et de l'une des formes de l'Eglise l'Eglise elle-même, Dorner est un chrétien très-incomplet. Mais si le christianisme est venu pour nous donner tout ensemble le salut et la liberté, en nous affranchissant de tout joug humain ; si saint Paul a consumé sa vie à établir le règne de l'esprit, c'est-à-dire de la puissance morale par excellence, seule digne de Dieu et de l'âme humaine, alors Dorner et son école, sous la réserve des erreurs et des imperfections inhérentes à tout ce qui est humain, représentent infiniment mieux l'Evangile que leurs adversaires. Ceux-ci ont oublié dans leur attachement aux formes et aux formules du passé, que le manteau d'Elie recueilli par Elisée n'est qu'une vaine défroque, s'il ne symbolise pas l'esprit du prophète, cet esprit qui fait que les fils, pour être fidèles aux pères, ne se contentent pas de les copier, mais les continuent. Imiter un homme de progrès, ce n'est pas rester au point où il est resté, c'est progresser comme lui. Voilà pourquoi les vrais fils de Luther et de Calvin ne sont ni luthériens ni calvinistes au sens strict; non, ils poursuivent l'œuvre de leurs pères sans l'immobiliser. La Réforme est une réformation continue qui a sa règle et sa boussole dans l'Ecriture sainte, dans la foi vivante au Christ « mort pour nos péchés et ressuscité à cause de notre justification. » C'est précisément ce point de vue qui fait le mérite du livre de Dorner. Du reste, à quelque tendance que l'on appartienne, il renferme une riche documentation sur l'un des

plus grands chapitres de l'histoire religieuse des temps modernes. Il offre un intérêt bien particulier et bien actuel pour les catholiques sincères que la proclamation du nouveau dogme a jetés dans de si cruelles perplexités. Ce tableau sincère des origines de la Réforme leur apprendra comment des perplexités semblables aux leurs conduisent à la véritable émancipation, qui n'est qu'une manière de mieux obéir à Dieu; tout est gagné quand elles passent de l'esprit, toujours incertain et mobile, dans la conscience, seule capable d'inspirer les résolutions viriles et héroïques.

Telles sont, mon cher Monsieur, mes impressions au sujet de la publication du beau livre que vous nous avez donné. J'écris ces lignes dans un jour d'angoisse et de douleur, alors que les deux grands peuples allemand et français sont engagés dans une lutte formidable. La traduction de l'ouvrage du professeur de Berlin nous rappelle qu'il y a une haute région de fraternité et de réconciliation qui reparaîtra brillante, quand la fumée des combats aura été dissipée. C'est mon vœu le plus cher.

Croyez à mon affectueux dévouement en Jésus-Christ.

E. de Pressensé,

Dr Th.

PRÉFACE DE L'AUTEUR

L'histoire de la théologie protestante en Allemagne n'est possible qu'à la condition qu'on reconnaisse l'unité harmonique de son développement, et qu'on y voie autre chose qu'une simple négation du catholicisme romain. La Réformation n'est pas une pure protestation contre Rome ou un instrument de vengeance ou d'avertissement entre les mains de la Providence, et par conséquent un simple événement relatif et secondaire; elle est plus que cela, elle est une institution fondamentale, possédant une vie qui lui est propre, et qui la distingue tout à la fois de l'esprit du catholicisme et de l'esprit de secte. Nous n'avons pas à rechercher ici si le catholicisme et la Réforme ne constituent que des méthodes distinctes, ou des degrés relatifs d'une conception unique de la doctrine chrétienne. Bornons-nous à remarquer que, si ces deux grands courants religieux ne différaient que sur la méthode, leurs divergences reposeraient sur des nuances fondamentales d'individualisme national et religieux, et en tireraient leur légitimation et leur droit au soleil; que, au contraire, s'ils ne différaient qu'en degré, la forme inférieure serait appelée à disparaître devant la forme supérieure, qui devrait, de son côté, s'en assimiler les éléments féconds et durables. Peut-être aucune de ces deux hypothèses n'est-elle complétement fondée. En tout cas, le protestantisme, s'il a le droit de se poser devant le monde comme une conception supérieure de la révélation chrétienne, ne saurait affirmer qu'il a atteint les dernières limites de l'évolution religieuse. Il n'a, en effet, accompli ses progrès que sous une forme éminemment individuelle, qui implique la possibilité de progrès individuels supérieurs dans l'avenir. On peut admettre qu'il existe en germe dans les diverses Eglises des principes nouveaux et féconds, qui s'épanouiront, quand le principe évangélique se sera délivré de tout alliage impur dans le cours de son développement intérieur et sera mûr pour l'apparition d'une vie nou-

velle. Cette transformation ne pourra que tourner à l'avantage de l'Eglise évangélique qui, tout en étant préservée de certains dangers inhérents à sa nature par la présence et l'exemple de l'Eglise romaine, se laisse entraîner par un esprit de réaction exclusive à négliger et à laisser dans l'ombre certains éléments positifs de la révélation chrétienne par le fait seul, qu'ils offrent quelque analogie avec des principes professés par Rome elle-même. On ne serait plus dès lors en droit de considérer les diverses individualités religieuses comme autant de sectes distinctes et rivales, et chacune d'elles, bien loin de se montrer intolérante et hostile à l'égard des autres, aurait à cœur de prendre chez chacune d'elles la part de vérité qu'elle représente, tout en lui communiquant avec amour les principes particuliers qui font sa force et sa vie.

Le protestantisme se propose en dernier ressort comme base unique de sa foi le christianisme primitif, tel qu'il nous est exposé dans les documents authentiques et inspirés du Nouveau Testament. Il doit travailler, en outre, à justifier, l'histoire en main, ses droits et sa raison d'être ; à montrer que les éléments négatifs et positifs, qui le constituent, ont fait leur apparition providentielle sur la scène du monde, quand les jours marqués par le plan de Dieu ont été accomplis ; qu'il joue enfin dans la société chrétienne moderne un rôle nécessaire, dont la disparition ne pourrait que porter un coup funeste à la civilisation générale.

Seule l'exposition complète et impartiale du développement trois fois séculaire de la théologie protestante nous permettra d'affirmer d'une manière éclatante et incontestable que le protestantisme, en dépit de ses nombreuses divergences intérieures, constitue en fait un principe un, homogène, normal, et qu'il est loin d'être, comme le prétendent les controversistes catholiques, un chaos d'opinions contradictoires ou une véritable cour des miracles intellectuelle, embrassant dans sa déplorable confusion toutes les infirmités et toutes les folies d'une pensée en délire. Contentons-nous d'affirmer que le nom de protestantisme embrasse dans le tableau des nationalités modernes tous ceux qui, de près ou de loin, se rattachent à la Réforme. Sans doute les protestants tirent leur nom de cette fameuse diète de Spire de 1529, dans laquelle les Etats évangéliques, qui avaient commencé dans leurs possessions la réforme sur la base de la Parole de Dieu et avec la sanction légale de décisions antérieures de la diète, furent sommés par la majorité, soutenue par l'éclat du pouvoir de Charles V, de donner leur sanction aux mesures d'une aveugle réaction antiévangélique. Il n'en est pas moins vrai qu'ils firent reposer leur protestation sur leur bon droit de chrétiens et de membres de

la diète, et non sur l'arbitraire du caprice ou d'un faux amour de l'indépendance. Ce à quoi ils aspiraient, c'était à défendre la liberté chrétienne; ils ne voulaient souffrir aucun intermédiaire entre Jésus et l'âme fidèle, mais la liberté, après laquelle ils soupiraient, n'était que l'obéissance joyeuse de l'âme à la vérité et à l'amour du Sauveur. C'est de ce jour que date le beau nom de protestantisme, qui a sans doute perdu son sens primitif et allemand, en s'étendant aux autres contrées de l'Europe, mais qui a conservé, par contre, son sens universel et grandiose, c'est-à-dire l'affirmation puissante et fière de la vérité en face de toutes les superstitions et de toutes les hérésies. Aussi nous voulons conserver et défendre ce beau nom, que nos pères nous ont acquis au prix de tant de sacrifices, nous voulons aussi l'affirmer dans son sens historique, qui légitime une protestation contre l'erreur au nom de la vérité révélée, au nom des intérêts du royaume de Dieu et de l'humanité.

L'œuvre grandiose de la Réformation, dont le fruit béni a été le protestantisme qui, sous la forme d'Eglise vivante et agissante, a su revendiquer sa place et jouer son rôle en face et à côté des Eglises grecque et romaine, s'est manifestée historiquement sous diverses influences et a traversé plus d'une phase, tout en justifiant son unité supérieure et interne par la coïncidence de ses apparitions, par l'affinité de ses principes, enfin par l'influence dominante d'un grand caractère ou d'un grand peuple. Quelle que soit l'influence extraordinaire de l'Allemagne et de Wittemberg, d'un Luther et d'un Calvin, on doit admettre que des causes multiples firent naître en même temps dans un grand nombre de contrées les mêmes aspirations de réforme. La Réforme n'est pas l'œuvre d'un petit nombre de volontés individuelles puissantes; non, les réformateurs les plus illustres n'ont voulu être que les humbles instruments de Dieu dans leur vocation spéciale; ils n'ont conçu aucun plan arrêté, *à priori*, ils ont marché en avant, et comme malgré eux, vers un avenir obscur et redoutable. C'est qu'il y avait là une pensée providentielle et divine, qui agissait avec liberté et avec puissance, bien au-dessus des petites pensées et des petits moyens des enfants d'Adam; il s'agissait d'un nouveau pas décisif, que l'humanité était appelée à accomplir dans son œuvre plusieurs fois séculaire de développement et d'assimilation du christianisme. Cette pensée unique et fondamentale de Dieu a su triompher des luttes et des diversités infinies des tendances et des caractères; c'est elle qui a imprimé à ce mouvement, en apparence confus, une unité magistrale et incontestable, et à toutes ces Eglises le type d'une même race, dont l'Allemagne est la patrie commune.

Assurément, au point de vue historique, le protestantisme est une

institution locale, un principe particulier, dont la race allemande semble avoir reçu le don spécial de répandre les bienfaits dans le monde. Il constitue, sans doute, une Eglise particulière, mais on n'est pas en droit d'en conclure qu'il ne prétend s'assimiler qu'une partie de la vérité, ou qu'il veut systématiquement exclure une partie de la vérité du cercle de son activité théorique et pratique. Il veut affirmer qu'il possède la vérité tout entière, conforme à l'institution apostolique, dans la mesure toutefois de la faiblesse humaine, mais il veut aussi revendiquer comme son œuvre particulière, comme son plus beau titre de gloire, le caractère individuel et assimilateur de sa conception de la vérité éternelle, caractère qu'il considère comme le plus conforme à l'esprit et à l'essence du christianisme primitif. Son particularisme lui a été imposé par les circonstances historiques, au milieu et par le moyen desquelles il a fait son apparition dans le monde, mais ce n'est là qu'un élément secondaire de sa nature, et ce qui le caractérise surtout, c'est cet élément universel du christianisme, qui s'adresse à tous, auquel tous sont appelés, et qui constitue la seule catholicité véritable. Son but est d'enseigner à l'homme l'assimilation individuelle de ce principe universel, et il est en droit de revendiquer ses titres à la vraie catholicité spirituelle, bien qu'ils lui soient encore contestés par un certain nombre d'Eglises particulières. Quels que soient les éléments passagers et périssables, que le temps a mélangés à son principe, le protestantisme n'en doit pas moins affirmer et revendiquer sa raison d'être et son principe fondamental, s'il ne veut pas disparaître comme tant de manifestations éphémères de l'esprit humain. En face des Eglises grecque et romaine, le protestantisme ne saurait se contenter d'une simple assimilation intellectuelle et spéculative du christianisme, ou de la soumission de la volonté soit à une organisation ecclésiastique, soit à un système dogmatique particulier. Bien au contraire, il envisage le christianisme comme une puissance, comme une lumière, comme une vie, dont l'âme croyante doit se pénétrer tout entière, pour y puiser sa force et sa nourriture ; il a la ferme assurance que, grâce à lui, l'Eglise chrétienne est entrée dans une voie nouvelle de développement et de progrès, et, bien loin de se considérer comme l'auteur d'un schisme nouveau, qui divise la chrétienté en plusieurs camps hostiles, il se croit appelé par Dieu à constituer un degré supérieur du développement de l'Eglise, degré dans lequel tous les germes de bien et de progrès des siècles antérieurs trouvent leur parfait évanouissement, tandis qu'ils seraient appelés à périr promptement, s'ils engageaient la lutte contre le principe, qui peut seul les vivifier et les maintenir.

La science n'a pas pour mission d'entretenir et de flatter l'orgueil

confessionnel. Son principe aussi bien que sa dignité le lui interdisent d'ailleurs formellement. Nous n'en devons pas moins affirmer avec gratitude la force que Dieu a déployée en faveur de nos ancêtres, et nous montrer dignes de réaliser l'œuvre providentielle, qu'il a assignée dans le monde à l'Eglise évangélique. Les pays dans lesquels la Réformation a pris naissance, ont été le théâtre des œuvres les plus éclatantes que Dieu ait accomplies depuis les temps apostoliques, œuvres dont bien des générations sont encore appelées par sa miséricorde infinie à recueillir les bienfaits ineffables. L'Allemagne surtout a dû à cette œuvre de restauration, qui a chassé de son sein tous les germes de décomposition et de mort, sa renaissance, ses lumières et ses conquêtes, dont les bienfaits se sont étendus à cette partie de la patrie allemande elle-même, qui a repoussé jusqu'à nos jours les principes de Luther.

La lumière nouvelle, qui révéla au seizième siècle la flamme divine du christianisme apostolique à moitié voilée par les ténèbres du moyen âge, et qui le guida dans la voie large et féconde de la civilisation chrétienne et du progrès, éclaira d'un jour inconnu avant elle les doctrines fondamentales du christianisme, et révéla un monde d'idées fécondes et nouvelles, tout en soulevant en même temps plus d'un problème difficile. Il s'agissait, en effet, d'envisager tout le monde de l'histoire et de la pensée au point de vue du principe nouveau, et de trouver un ensemble harmonique et conforme en même temps à la réalité. La solution de ces problèmes, qui embrassaient la vie théorique et pratique, religieuse et morale, nationale et individuelle, en un mot le ciel et la terre, dut être abordée à des points de vue différents, et recevoir plusieurs solutions contradictoires, et c'est ce qui a permis à des observateurs superficiels et hostiles de ne vouloir reconnaître dans la Réforme qu'une œuvre de désordre et de confusion. Tout au contraire, dans les pays sérieusement protestants, on vit les controverses les plus violentes et les affirmations contradictoires d'intelligences également passionnées pour la vérité séparer le bon grain de l'ivraie, et dégager des sables et des rochers stériles l'or pur de la vérité, qui prit insensiblement une forme de plus en plus homogène et compacte. Dans les contrées qui répudièrent le principe protestant et qui n'y virent qu'un prétexte à l'anarchie et à la destruction de toute autorité intellectuelle et morale, on ne peut parler que des épreuves et des outrages supportés par le principe protestant, car, pour un observateur impartial, ce n'est point à lui, mais à l'Eglise romaine, que l'on doit imputer les excès du voltairianisme et du paganisme humaniste de l'Italie du seizième siècle. Ces manifestations elles-mêmes révèlent la décomposition inté-

rieure des principes erronés qui les ont fait naître, et montrent aux âmes les abîmes auxquels conduit infailliblement l'erreur persécutrice, qui a craint les nobles orages de la liberté.

Il nous serait impossible de retracer un tableau fidèle et complet de l'évolution historique de la théologie protestante, et de saisir le but qu'elle se propose et vers lequel elle marche, si nous n'avions conquis une idée nette et précise de son principe et de sa méthode. Nous pouvons en quelques mots résumer ce mouvement quatre fois séculaire. Le seizième siècle, période créatrice et féconde de la Réforme, en a exposé les principes fondamentaux avec netteté et avec précision, sans parvenir, cependant, à les réaliser et à les développer avec la même clarté. Le dix-septième siècle les enferme sous la charpente lourde et massive des formules symboliques, et les expose par l'analyse formelle et logique; le dix-huitième siècle renverse les barrières, nie la sainteté des formules, et en abandonne les débris aux quatre vents de l'incrédulité; le dix-neuvième siècle sait reconnaître les principes et les conséquences qui en découlent; il profite des expériences et des travaux des siècles antérieurs, et sa critique impartiale aboutit à une synthèse supérieure des principes, dégagés de tout alliage impur et saisis sous une forme plus vraie, plus complète et plus riche.

Nous aurons à retracer l'œuvre préparatoire de la Réforme au sein du moyen âge, et nous reconnaîtrons la main de Dieu, qui agit en secret dans le silence des âmes, et par des formes mystérieuses et profondes. Nous verrons les esprits adopter et repousser tour à tour dans le cours des siècles les idées de réforme, jusqu'au moment favorable où l'incendie éclate, après avoir couvé pendant des siècles sous les cendres. Nous verrons les sources de vie nouvelle, après avoir longtemps séjourné dans des canaux souterrains et cachés aux regards mortels, jaillir soudainement sur plusieurs points, en particulier à Wittemberg, et répandre partout la fraîcheur et la santé. Nous ne pouvons méconnaître la manière providentielle, dont les idées de réforme pénétrèrent, comme malgré eux, dans l'âme des Calvin et des Luther, et les transformèrent en des instruments de la sagesse divine. Au début, ils n'ont pas même conscience de l'œuvre grandiose qu'ils vont être appelés à accomplir, ils doutent d'eux-mêmes, mais bientôt l'Esprit de Dieu manifeste sa force dans leur infirmité, inspire leurs lèvres et enflamme leurs âmes d'une ardeur héroïque. Nous ne devons pas oublier qu'un seul homme, un seul peuple, n'ont pas le droit de revendiquer pour eux l'exclusive possession du christianisme, que l'assimilation de l'Evangile par une âme offre toujours quelque chose d'étroit et d'incomplet. Nous n'en sen-

tons pas moins vivement le droit et le devoir de remettre en lumière les grands principes qui constituent le trésor commun de la chrétienté évangélique, ces principes pour lesquels nos pères ont prié, lutté et souffert, et d'en démontrer à notre patrie, aux Eglises nos sœurs, à la chrétienté tout entière, le prix immense en face des Eglises romaine et grecque, qui les ignorent ou qui les méconnaissent.

Les principes évangéliques ne sont pas une froide relique du passé, mais une source de vie éternellement jeune et féconde. Aussi aurons-nous à retracer le glorieux travail d'assimilation des trois siècles de la Réforme, leurs efforts, leurs travaux et leurs progrès dans les divers domaines de l'activité intellectuelle et morale, et cette étude nous révélera la richesse divine du christianisme évangélique remis en lumière par le grand mouvement religieux du seizième siècle.

Les pays réformés situés en dehors de l'Allemagne ont surtout développé l'élément pratique et édifiant du principe évangélique, dont l'Allemagne s'est réservé l'élément scientifique et idéal. C'est elle qui a eu l'honneur d'arborer le drapeau de la science, et de montrer au monde quelles richesses infinies présentait à la pensée régénérée l'œuvre accomplie par Luther. Il n'est aucune Eglise de l'ancien et du nouveau monde qui ne doive s'incliner devant la science allemande, et chercher dans ses écoles les principes de l'exégèse, de la dogmatique et de la critique sacrée. Pour être juste aussi, et tout en affirmant sans orgueil ce charisme de la science, que Dieu a accordé à notre patrie, nous devrons aussi révéler les lacunes et les faiblesses qui obscurcissent son éclat et affaiblissent son autorité morale en face des autres Eglises de la Réforme, c'est-à-dire l'absence de génie pratique et l'imperfection des applications de la science à la vie religieuse et sociale. Ces lacunes n'ont pas encore été suffisamment comblées par les travaux de la nouvelle école évangélique, qui s'est efforcée de découvrir, et qui est parvenue à établir, le lien intime et vivant, qui rattache la théorie à la pratique, grâce au profond souffle religieux et moral qui l'anime, et qui a démontré l'influence vivifiante qu'elles peuvent exercer l'une sur l'autre dans les nombreux champs d'activité que la Réforme a rendus accessibles à l'esprit chrétien. Cette étude ne rentre pas dans le cadre de notre travail, qui embrasse la théologie, et non pas l'histoire de l'Eglise évangélique.

Le protestantisme aura acquis la concience claire et certaine de son œuvre scientifique et pratique, s'il réussit à prouver, l'histoire en main, qu'il repose sur les droits de la conscience chrétienne et sur les vraies traditions apostoliques; qu'il a su, à travers toutes les luttes et les contrastes de son développement historique, maintenir l'unité de son principe primitif et obéir à la loi de son développe-

ment; enfin, qu'il est le représentant dans le présent et pour l'avenir des vrais besoins de la chrétienté tout entière aussi bien que de ses aspirations particulières.

L'existence de deux grandes confessions distinctes dans le monde, et jusqu'en Allemagne, semble devoir opposer un obstacle insurmontable au but, que nous nous sommes proposé, de démontrer l'unité du principe évangélique? Envisageons ce problème d'une manière générale, en laissant de côté l'Eglise grecque d'Orient. Le protestantisme domine dans le nord, et le catholicisme dans le midi de l'Europe et de l'Amérique. L'élément réformé l'emporte à l'ouest, en Ecosse, en Angleterre, en Hollande, en France et en Suisse; l'élément luthérien à l'est, depuis le Wurtemberg et la Bavière jusqu'au Danemark, la Suède, la Norvége et les provinces baltiques de l'empire russe, en passant par l'Allemagne du centre et du Nord. L'Amérique du Nord se rattache presque exclusivement au rite réformé. Nous voyons ces deux grandes communions rapprochées sur divers points par des éléments divers. En Hongrie les deux communions constituent deux Eglises égales en nombre et en influence, il en est de même en Alsace. La Suisse joue au point de vue de la langue et de la position le rôle médiateur, que l'Eglise anglicane doit aux formes de son culte. Le même fait se reproduit dans plusieurs Etats de l'Allemagne.

Cette situation permet et légitime un coup d'œil d'ensemble sur l'histoire de la théologie allemande, tout en rendant nécessaire un résumé rapide de ses relations avec la science protestante des autres contrées (1).

Les peuples et les races qui ont adopté, en particulier en Allemagne, les principes de la Réforme, bien qu'ils se soient séparés plus tard en deux confessions distinctes et longtemps hostiles, ont néanmoins conservé, grâce à leur origine commune, un air de famille, qui permet de les embrasser d'un seul regard. Bien que la désunion ait eu pour cause des germes de division, qui existaient peut-être dès le début, les deux confessions, tout en ayant une existence séparée, ont eu conscience de leurs racines communes, et ont trahi leurs secrètes affinités au sein des polémiques les plus ardentes comme des tentatives de conciliation les plus fraternelles.

Nous n'avons plus à résoudre qu'une dernière difficulté, qui a trait

(1) Cette observation est une réponse à l'une des critiques que l'on a adressées à l'ouvrage du docteur Dorner. Il ne se propose nullement de retracer une histoire complète de la théologie française et anglaise. Nous expliquons à ce point de vue le peu de pages qu'il consacre en passant à notre théologie moderne. On agit de même en sens inverse dans les ouvrages français. (A. P.)

aux rapports entre la théologie et l'Eglise. L'histoire d'une branche quelconque de l'activité pratique ou scientifique de l'esprit humain n'a de valeur, que quand on peut constater dans son développement l'apparition de principes nouveaux et de progrès sérieux, qui constituent le développement vivant du germe primitif, dont ils devaient manifester successivement la puissance. On peut objecter, à ce point de vue, que l'évolution dogmatique de l'Eglise a pris fin en 1530, en 1580 et en 1619 par la publication des divers symboles officiels, et que les progrès ultérieurs n'ont pas encore reçu la sanction ecclésiastique, ce qui s'explique d'ailleurs par le fait que l'Eglise évangélique ne possède pas les mêmes corps constitués que l'ancienne Eglise, corps seuls capables de donner à de nouvelles formules une sanction efficace. De plus, le mouvement religieux des esprits, surtout depuis le dix-huitième siècle, s'écarte tellement du grand courant de la tradition chrétienne, qu'il peut nous sembler impossible de retrouver dans ce labyrinthe le fil conducteur d'un développement ecclésiastique sérieux.

Nous pourrons, cependant, montrer que le fil conducteur n'a jamais été rompu. Comment justifier autrement le sentiment si vif, que l'Eglise évangélique du dix-neuvième siècle possède, de ses affinités avec la Réforme, ses tentatives, non pas artificielles et factices, mais sérieuses et puisées aux sources mêmes de la vie intense de l'âme, de reproduire l'esprit et la foi des ancêtres ?

Nous aurons donc à prouver que le dix-huitième siècle se rattache à ce grand mouvement des esprits provoqué par la Réforme. Quand on parle du développement de la doctrine, on n'a besoin de recourir ni aux conciles, ni aux décrets formels d'une assemblée quelconque. C'est ce que prouve le développement religieux des trois premiers siècles de l'Eglise chrétienne (avec lesquels les trois premiers siècles de l'Eglise évangélique offrent de grandes analogies), où le développement des esprits et de la science s'est accompli sans conciles et sans synodes. La sanction ecclésiastique ne saurait communiquer aux principes qu'elle formule, la vérité et la vie; elle ne fait que confirmer un enseignement, qui constitue depuis longtemps la nourriture de l'Eglise tout entière, et auquel elle assure par ses arrêts la solidité et la durée. L'autorité extérieure de la vérité n'a que peu de valeur pour le principe évangélique, qui n'a jamais admis le dogme de l'infaillibilité de l'Eglise.

Ces progrès de la pensée religieuse, qui semblent, au premier abord, manquer de sanction extérieure, n'en possèdent pas moins, par cette liberté d'action qui leur est accordée et par la puissance qu'ils sont appelés à exercer sur les âmes, dont ils sont la nourriture et la vie,

une autorité spirituelle et morale, qui agit avec l'efficace de toute force spirituelle et avec la vigueur de la vérité. Il en résulte que les décisions d'hommes faillibles ne viennent plus encombrer d'une foule de superstitions le grand trésor des vérités chrétiennes, transformer les erreurs du passé en autant de vérités imposées et enchaîner dans son essor l'avenir, qui doit en accepter l'héritage sous le bénéfice d'inventaire.

Nous ne pourrons donc citer en faveur des conquêtes réalisés par la Réforme depuis la rédaction des livres symboliques l'autorité d'aucune formule officielle, et d'ailleurs, le fait étant possible, nous ne chercherions pas à nous en prévaloir. Nous ne faisons que fort peu de cas des arguments extérieurs. Nous voulons surtout saisir dans sa pureté le principe évangélique, et le montrer agissant dans le cours des siècles comme une puissance harmonieuse, organisatrice, et aussi, quand les circonstances l'exigent, polémique contre l'erreur, et destructrice de la fausseté, de quelque côté qu'elle vienne.

Enfin, pour ne point nous laisser troubler par la richesse des diverses branches de la science protestante, nous chercherons, avant tout, à retracer l'histoire vivante de la théologie protestante au point de vue exclusif de l'exposition et des développements du principe protestant.

PREMIER LIVRE

LES ORIGINES DU PROTESTANTISME

PREMIÈRE PARTIE

DES TENDANCES POSITIVES ET NÉGATIVES, QUI PRÉPARÈRENT AU MOYEN AGE L'ŒUVRE DE LA RÉFORMATION.

PREMIÈRE SECTION

LES CÔTÉS NÉGATIFS DE LA PRÉPARATION.

CHAPITRE PREMIER

CARACTÈRES GÉNÉRAUX DE L'ÉGLISE AVANT LE SEIZIÈME SIÈCLE.

L'Eglise catholique du moyen âge, qui embrassa dans son sein l'Eglise d'Occident tout entière, et la papauté elle-même ont rendu à l'humanité et dans leur temps les plus grands services. L'Eglise, en prenant sous sa direction les hordes barbares, dont les descendants constituent aujourd'hui l'élite de la civilisation moderne, et en transformant sous sa discipline salutaire leur indomptable énergie, est en droit de revendiquer comme son plus beau titre de gloire, en face de l'Eglise d'Orient, notre civilisation à laquelle elle a imprimé un caractère indestructible de spiritualité chrétienne. Institutrice de leur jeunesse, elle leur a communiqué les premiers éléments des sciences et des lettres, et a su constituer avec ces forces si diverses et si disparates les grandes monarchies du moyen âge. Ses lois et ses institutions, auxquelles un protestant illustre, M. Guizot, a rendu dans son *Histoire de la civilisation en France,* un noble et impartial hommage, ont inculqué à des esprits grossiers l'amour et l'intelligence de la légalité, ont donné à leurs gouvernements la consécration et la sanction religieuse, ont initié enfin des esprits avides d'aventures et de mouvement aux douceurs d'une vie sédentaire, et aux arts plus relevés d'une existence calme et pacifique. C'est grâce à l'Eglise, que les populations nouvelles, établies après l'invasion sur le sol de l'empire, ont compris qu'il existait dans le domaine supérieur de la vie religieuse et morale des puissances plus respectables que la force, que le succès et que la conquête à main armée. Sans briser l'antique énergie de ces races fortes et viriles, la papauté a su spiritualiser

leur amour de la gloire en lui imprimant l'auréole poétique des vertus chevaleresques, et les fiers Sicambres ont dû courber leurs fronts orgueilleux devant l'ascendant irrésistible et pour eux inexplicable de la grandeur morale. On ne saurait sans injustice méconnaître la grandeur de cet esprit chrétien, qui, tout en faisant tourner au profit de l'Eglise les dispositions favorables de ces peuples primitifs, substitua au particularisme égoïste et étroit des diverses peuplades, particularisme, qui avait été la plaie du monde antique à son apogée, dans la Grèce aussi bien qu'à Rome, l'idée grandiose de l'universalisme évangélique, la grande pensée de toutes les nations constituant comme autant de membres vivants du corps un et harmonique de Jésus-Christ, et opposa aux inimitiés séculaires et instinctives des peuples barbares l'unité supérieure et spirituelle de l'Eglise de Jésus-Christ. Sans doute, cette pensée de la monarchie universelle chercha à travers le moyen âge, et jusqu'à la chute des Hohenstaufen, à se réaliser dans la sphère plus étroite des intérêts politiques, et à se poser comme l'héritière immédiate et légitime de l'empire romain, mais jamais ses prétentions ne purent invoquer des motifs aussi purs, et des droits aussi légitimes et aussi incontestables, que ceux mis en avant par l'Eglise. Et en effet, la vie politique des peuples, dans laquelle les conditions nationales, historiques et géographiques jouent un rôle si considérable, se voyait d'autant plus menacée et compromise, que l'idée de la monarchie universelle semblait plus rapprochée du but, et, dans cet ordre d'idées, il ne pouvait plus être question de la fusion des diverses races dans une unité supérieure, mais bien plutôt de l'écrasement des nationalités les plus faibles par la nationalité la plus puissante. Le système moins absolu d'une fédération politique présupposait lui-même à sa base, comme condition première d'existence, l'unité religieuse et morale d'une foi commune. Comment s'étonner dès lors que l'instinct populaire du moyen âge ait proclamé la supériorité hiérarchique et morale de la papauté spirituelle sur le pouvoir civil, et qu'il ait cru avoir moins à redouter pour son indépendance nationale des empiétements du gouvernement religieux, que des prétentions brutales de l'empire ?

Supérieure à tant de titres au pouvoir civil, la papauté du moyen âge a incontestablement réalisé, en comparaison de la confession grecque, un progrès marqué dans la conception et dans l'assimilation de l'esprit de Jésus par son Eglise. Pour l'Eglise d'Orient, l'essence du christianisme c'est la pureté de la foi et l'illumination intellectuelle qui en découle. Héritière au point de vue religieux des tendances innées à l'esprit grec, l'Eglise d'Orient concentre presque exclusivement son activité dans le domaine de l'intelligence, et en-

visage la piété et la moralité comme les conséquences et les fruits naturels de l'orthodoxie de tête. C'est ce que l'on peut appeler le déterminisme de l'esprit grec. Cet intellectualisme avait sans doute dans les beaux jours de l'Eglise déployé sa puissance spéculative et vivante dans les écrits à tant de titres si remarquables d'un Irénée, d'un Origène, d'un Athanase, des Pères de Cappadoce; ces personnalités puissantes avaient donné au monde le noble exemple d'une profonde piété personnelle, qui pourtant, manifestait des tendances presque exclusivement contemplatives, comme l'attestent les écrits ascétiques du monachisme oriental. Mais cette renaissance spéculative et productrice du génie grec devenu chrétien n'eut qu'un éclat éphémère. Les siècles suivants n'en conservèrent que l'élément intellectualiste, qui se manifesta dès lors sous deux formes diverses. Des théologiens grecs de la décadence, les plus remarquables, dont le nombre va toujours en diminuant, se contentent de défendre avec les armes de la dialectique, et sous une forme scolastique et sans spontanéité les dogmes dont les formules ont été rigoureusement déterminées par les conciles œcuméniques, et en particulier les questions relatives à la Trinité, et à la christologie, et d'enfermer par ce moyen l'esprit humain dans des limites infranchissables. La masse des écrivains ne fait que recevoir passivement, et qu'accepter sans contrôle les dogmes traditionnels. Pour cette catégorie de penseurs, si l'on peut encore employer ce mot, il ne s'agit plus pour l'esprit humain de comprendre la vérité chrétienne: il n'a plus désormais qu'à graver machinalement dans sa mémoire des formules, qui bientôt ne sont plus pour lui qu'une lettre morte, un mystère sans application pratique, et qui même, par une dernière conséquence toute naturelle, ayant perdu pour lui leur portée primitive, ne servent plus que de prétexte aux conceptions les plus grossières en même temps que les plus superstitieuses.

Nous avons montré l'Eglise grecque byzantine, unissant à une conception purement intellectualiste de la vérité objective et de la théologie transcendentale la doctrine dangereuse pour l'âme de la puissance magique et virtuelle de la simple conception de la vérité sur le bonheur et le développement moral du chrétien. Il en résulta un véritable engourdissement moral, un relâchement de la vie religieuse, qui avait sa source dans la chimérique prétention de l'Eglise d'Orient de faire reposer l'économie du salut sur l'unique acceptation de la vérité par l'intelligence, bien plus, sur un simple exercice de mémoire, et de ne faire consister le péché que dans l'erreur, c'est-à-dire l'absence de connaissance de la vérité. Le rôle de Jésus-Christ fut réduit par l'Eglise grecque à celui de simple révéla-

teur de la doctrine orthodoxe sur Dieu, sur le passé, et sur l'avenir. Les dogmes fondamentaux du péché, de l'expiation, de la sanctification par l'Esprit-Saint restèrent dans l'ombre au sein des écoles comme dans la vie chrétienne. L'Eglise ne fut plus dès lors envisagée que comme une école, comme la communion des esprits attachés aux mêmes formules; aussi ne connut-elle jamais le véritable esprit missionnaire. En concentrant son activité dans le domaine abstrait de l'idée, l'Eglise ne parvint pas à exercer une influence sérieuse sur les événements politiques, et demeura étrangère aux révolutions de l'empire grec. Elle dut même se résigner à couvrir d'un vernis bien superficiel de christianisme, la corruption effroyable, et les misérables cabales de la cour de Byzance. Pourvu qu'il maintînt dans les cercles officiels les symboles orthodoxes, et qu'il leur prêtât l'appui du bras séculier, l'empereur, quelque grands d'ailleurs que fussent ses vices, se voyait qualifié de divin, de très-divin monarque, aux pieds duquel rampaient humblement, et comme des esclaves ceux-là mêmes, dont le devoir eût été de rester inébranlables dans leur fidélité à Dieu et à sa parole. En présence des conséquences déplorables de cette conception byzantine de l'union de l'Eglise et de l'Etat, qui, tout en corrompant l'Eglise et ses ministres, devenus les vils complices de basses intrigues, fit oublier à l'Etat, absorbé par des controverses religieuses, ses devoirs les plus essentiels, l'historien impartial devra reconnaître, que l'asservissement du christianisme grec sous le joug de l'Islam a du moins contribué à affranchir l'Eglise d'un despotisme odieux, à la purifier par le feu de la persécution et à lui rendre la conscience de ses devoirs et de sa véritable mission, comme l'atteste de nos jours le rôle civilisateur et moralisant du clergé dans la Grèce affranchie. L'Eglise d'Occident déploya de bonne heure un esprit plus pratique, que nous constatons même dans ses individualités les plus marquantes, comme Tertullien, Cyprien, Augustin et Ambroise, et chercha à réaliser dans le cercle de son activité l'idéal de l'esprit chrétien. Elle se contenta d'accepter en gros les résultats théologiques du mouvement intellectuel de l'Eglise grecque, auquel elle était généralement demeurée étrangère, et travailla à transformer les théories de la spéculation pure en les appliquant dans le domaine plus étroit de la réalité. Animés par le zèle austère d'une morale sérieuse et vivante, les Pères de l'Eglise latine consacrèrent leurs méditations et leurs veilles aux questions anthropologiques de la liberté de l'homme dans ses rapports avec la grâce, de la pureté naturelle et de la chute du premier homme, du péché originel, et des moyens employés par Dieu pour arracher l'âme humaine à sa puissance. Dans cet enseignement plus profond, la simple intelligence de la

vérité cessait d'être envisagée comme le seul moyen de relèvement. Pour l'Eglise latine, en effet, le christianisme n'est plus simplement un acte de l'intelligence, le résultat de la foi historique, mais bien plutôt un acte d'assentiment de la volonté, qui se manifeste dans ses conséquences pratiques et immédiates comme un acte d'adhésion enfantine aux enseignements de l'Eglise. Nous nous trouvons en présence d'un progrès marqué de l'Evangile dans l'âme humaine, l'union de la volonté à la connaissance, ou plutôt la pénétration immédiate et vivante de la volonté, c'est-à-dire de l'être moral par l'intelligence convaincue : l'idéalisme de Philon a fait place à la foi agissante de saint Paul. La morale chrétienne recouvre désormais toute sa portée, et le christianisme passe de l'école dans la société. Relégué en Orient dans le cercle étroit des théologiens, il devient en Occident la règle divine de la vie sociale et politique des peuples. Il serait aujourd'hui difficile de rechercher la cause de la prédominance de l'élément moral dans le christianisme d'Occident, et de la faire remonter soit aux tendances pratiques du génie latin, soit aux nécessités de la situation imposée à l'Eglise par l'invasion des barbares. Quoi qu'il en soit, l'Eglise latine du moyen âge a bien mérité de l'humanité, en soumettant à la pédagogie austère de l'Evangile des populations frémissantes et animées d'une sauvage énergie. Il n'en est pas moins incontestable que l'Eglise d'Occident tendit de plus en plus à identifier sa constitution ecclésiastique avec la loi divine, et à substituer l'autorité de l'Eglise, et de son clergé sur les peuples à la puissance rédemptrice de l'Evangile sur les âmes.

Nous nous trouvons dès lors forcés (1) d'examiner les causes qui rendaient indispensable une réforme de l'Eglise du moyen âge. Si l'impartialité d'un théologien protestant lui permet de rendre hommage aux grands services que cette Eglise a été à son heure appelée par la Providence à rendre à l'humanité, il n'en est pas moins contraint de se poser cette question décisive : Quelles ont été, en général, au moyen âge, l'essence et la tendance fondamentales de la papauté,

(1) Consulter dans l'ancienne littérature : Luthers Werke von Walch, v. XV, p. 4 sq. : Von der Nothwendigkeit der Reformation, 1745 ; Sleidanus de statu relig. et reipubl. Carolo V Commentarii, 1551 ; Herm von der Hardt : Magnum œcumenicum concilium Constantiense ; E. Chastel : Les trois conciles réformateurs ; Bungener, Oltramare : Conférences sur la foi réformée, Genève, Joël Cherbuliez, 1853, 1854 ; les témoignages catholiques de Gerson, Nicolas de Clemangis, Erasme, etc. ; les ouvrages de Planck, Marheinecke : Histoire de la Réformation, 4 v., 1831, 1834 ; L. Ranke, Neudecker, en allemand ; les ouvrages français de Merle d'Aubigné, Puaux ; les ouvrages anglais de Mc Crie, Burnet : Histoire de mon temps, etc. Voir aussi les sources dans l'Histoire ecclésiastique de Gieseler, au paragraphe Réformation ; les ouvrages produits par le Jubilé de 1859, etc. (A. P.)

qui embrassait dans sa juridiction suprême les peuples et les Eglises d'Occident? Quelle est au moyen âge la conception dogmatique du christianisme? Quelles ont été les conséquences de la conception catholique dans la vie ecclésiastique et religieuse des peuples? Bornons-nous dans ce chapitre à l'étude de l'idée, que se formait le moyen âge de l'Eglise une et universelle.

Le christianisme n'a jamais cherché à réaliser cet universalisme négatif, que l'on retrouve déjà dans les systèmes philosophiques de l'antiquité, et en particulier dans le stoïcisme, qui se borne à faire abstraction des différences existant au sein de l'humanité, sans chercher à les fondre dans une unité supérieure. Il est resté constamment étranger à l'universalisme superficiel de l'empire romain, qui n'aspirait qu'à soumettre les consciences à l'unité supérieure d'une loi commune, après avoir anéanti les nationalités par la force brutale. Ce n'est pas cette uniformité superficielle et stérile, qui sert de mobile à l'action évangélique sur le monde; son œuvre consiste plutôt à rattacher entre eux les membres épars de l'humanité par les liens harmoniques et volontaires d'une union spirituelle et vivante. Le monde doit devenir le temple vivant de Dieu. « Comme le corps n'est qu'un, quoiqu'il y ait plusieurs membres, et que tous les membres de ce seul corps, quoiqu'ils soient plusieurs, ne forment qu'un corps, il en est de même de Christ. Car nous avons été tous baptisés dans un même esprit, pour n'être qu'un seul corps, soit Juifs, soit Grecs, soit esclaves, soit libres. » (1 Cor. XII, 12, 13). Le lien qui est appelé à rattacher entre eux les membres épars du corps de Christ, n'est pas un lien extérieur, une puissance matérielle, une loi morte, mais une puissance spirituelle et intérieure, le Saint-Esprit lui-même, qui établit par le canal de la foi sa demeure dans les âmes, et les unit dans un même amour au chef commun des croyants, qui est Christ. Cette vie nouvelle et supérieure, que l'Esprit de Dieu communique aux âmes, nous pouvons l'appeler la délivrance de toutes les misères spirituelles qui accablaient l'humanité avant la venue du Fils de l'homme, l'affranchissement de l'âme de toutes les angoisses de la conscience écrasée par le sentiment de ses fautes, et rentrée en grâce auprès de Dieu par l'acte auguste de l'expiation, la liberté rendue à la volonté qu'enchaînait au mal le péché inhérent à sa nature, et lui permettant de consacrer son énergie à une vie nouvelle tout entière consacrée à la sanctification et à l'amour, enfin l'illumination de l'intelligence, qui marchait auparavant dans la vallée de l'ombre de la mort, et qui, guidée désormais par la pure lumière de l'Evangile, se vivifie joyeuse et assurée dans la contemplation des réalités invisibles.

Nous devons rechercher quelle est l'attitude de la papauté du moyen âge, et le point de vue qu'elle adopte dans sa conception de la révélation en face de ces enseignements tout à la fois si simples et si profonds de l'Evangile, qui répondent si bien aux besoins les plus intimes de l'âme humaine. Le but suprême de la papauté fut de soumettre tous les peuples à une discipline uniforme et identique pour tous; elle se proposa comme idéal l'établissement à tout prix de son autorité extérieure. Cessant dès lors de se considérer comme l'organe de la Providence et comme l'un des instruments que Dieu voulait faire concourir au renouvellement spirituel de l'humanité, elle fit de son développement matériel et politique le but unique de ses efforts : l'égoïsme de l'ambition succéda chez elle au renoncement qu'inspire l'amour des âmes; les biens spirituels, dont Dieu lui avait confié le dépôt, la science, la morale, la charité durent concourir à l'affermissement du pouvoir hiérarchique. Attachons-nous à ce point particulier du débat, et observons en passant, que cette ambition exclusive de la hiérarchie ne semble en dernière analyse constituer qu'une erreur secondaire, puisque, pour celui qui s'est pénétré de l'essence de l'Evangile, la question d'autorité et d'influence ne constitue qu'un détail dans l'imposant ensemble de l'édifice, et que toutes les oppositions superficielles, qui de tous temps ont surgi contre le catholicisme, ont concentré sur ce point secondaire tous leurs efforts. Mais d'un autre côté, lorsqu'un point secondaire devient la base essentielle d'un système, il cesse par cela même d'être secondaire, et constitue pour la vérité un adversaire sérieux et redoutable. En outre, la transformation de la hiérarchie en gouvernement théocratique absolu ne se borne pas à effleurer la surface des principes, mais s'insinue aussi profondément jusque dans la partie vitale du christianisme, et corrompt tout à la fois les notions de vie chrétienne et d'Eglise. Dès qu'il s'agit d'organiser dans l'Eglise un pouvoir absolu et centralisateur, elle se trouve par le fait divisée en deux portions inégales, la classe dominante, qui constitue le clergé, et la société laïque, dont le rôle se borne à être exploité et dominé sans contrôle; car du jour où les laïques deviendraient pour l'Eglise un but de son activité, la hiérarchie cesserait d'être la maîtresse, pour ne plus rivaliser avec ses frères que d'humilité et d'amour. L'essence du christianisme n'est pas moins reléguée dans l'ombre. La hiérarchie étouffe et comprime avec soin au sein du clergé, aussi bien que dans les masses, le noble et légitime instinct de se rapprocher du but suprême de la vie chrétienne, qui est le renouvellement de la personnalité, et la communion de cœur et d'esprit, pour lui substituer des aspirations trompeuses, et des satisfactions mensongères, en bor-

nant ses efforts et ses vœux à l'obtention des faveurs légales et des grâces extérieures de l'autorité ecclésiastique.

Les ambitions effrénées de l'esprit hiérarchique sont déjà en germe dans l'Eglise grecque, qui aspire au rôle dominateur de régulatrice de la foi orthodoxe. L'Eglise latine concentra avec énergie tous ses efforts et toutes ses ambitions sur le monde de la volonté et de l'activité pratique. Le clergé d'Occident se considère comme constituant à lui seul l'Eglise : représentant et vicaire de Jésus-Christ, il accapare à son profit les trois dignités du maître des âmes, et se proclame à son exemple prophète, sacrificateur et roi. Tel est le sens de la triple couronne, dont la papauté a ceint fièrement son front, et c'est en réalité à la puissance royale, qu'elle subordonne les deux autres, et qu'elle assigne la première place.

Attachons-nous un moment à l'idée de la rédemption, et aux bienfaits qui en découlent. Fidèle à ses tendances hiérarchiques, la papauté dépouille entièrement la masse des laïques des grâces que leur offre l'Evangile, leur en interdit l'accès immédiat et personnel, et leur refuse d'entrer en relations directes avec Dieu. C'est au clergé seul dans son ensemble, que sont dévolus les immenses trésors de la miséricorde divine. Le clergé dispose au gré de son caprice de toutes les grâces célestes, se met à la place de Dieu, et se constitue le juge suprême du peuple chrétien; seul il a le droit d'ouvrir et de fermer les portes du ciel, et d'octroyer l'absolution à des conditions dont lui seul est l'arbitre. Aucun pécheur ne peut espérer se réconcilier avec Dieu, s'il ne vit pas dans la communion de l'Eglise. Et quand même l'âme humaine consentirait à accepter aveuglément le joug du prêtre, et à se soumettre à toutes les prescriptions de la loi ecclésiastique, jamais elle ne pourrait espérer satisfaire ses instincts les plus profonds, ses aspirations les plus légitimes, jamais elle ne pourrait se sentir en communion intime et vivante avec Dieu. L'absolution plénière du prêtre ne peut à aucun titre lui garantir le pardon direct et irrévocable de ses fautes, car son efficace dépend de circonstances multiples, qui rendent toute certitude impossible, comme par exemple du fait, que le prêtre a reçu véritablement l'ordination sacerdotale, fait difficile à établir, puisqu'il faudrait remonter de génération en génération jusqu'à l'âge des apôtres. Il faudrait en outre savoir si le prêtre a administré le sacrement dans l'esprit et avec les intentions de l'Eglise, si le pénitent a bien confessé toutes ses fautes, question, qui peut plonger les âmes dans les plus cruelles angoisses. Si du reste les âmes pieuses et confiantes ne trouvent pas dans les grâces de l'Eglise la complète satisfaction de leurs besoins religieux les plus sérieux et les plus légitimes, par contre, l'absolution peut

entretenir dans les esprits frivoles et superstitieux un calme trompeur et une paix mensongère. Soumises à l'Eglise et au clergé, les consciences ne peuvent jamais se rapprocher avec confiance de la source commune de toutes les grâces, car l'Eglise s'est dressée comme une barrière infranchissable entre la terre et le ciel. Les populations chrétiennes du moyen âge n'ont jamais dépassé les portiques extérieurs du sanctuaire céleste. Le prêtre lui-même, bien qu'il ait seul le droit de pénétrer dans le saint des saints, ne possède pas en réalité des priviléges plus sérieux que le laïque. Les biens spirituels, dont il est le dispensateur, lui demeurent aussi étrangers et impersonnels qu'à la foule proternée à ses genoux. Les grâces promises par l'Evangile, passent à l'état de jouissances mystérieuses, enfermées dans les sanctuaires et dans les sacristies, et constituant les trésors, dont l'Eglise est la dispensatrice suprême. La piété, dépouillée de toute spontanéité, de toute activité personnelle, ne peut plus que chercher sa satisfaction dans la contemplation et dans la possession de biens sensibles et terrestres, comme les autels, les images, les reliques, l'eau bénite, dont elle peut au moins attendre des bienfaits passagers, et la délivrance momentanée des puissances de l'abîme.

Mais comme d'un autre côté, les consciences les plus endurcies ne sauraient attribuer une valeur absolue à des grâces magiques, qui dépendent uniquement de symboles matériels, elles doivent naturellement, dans leur ardent désir d'entrer en possession des grâces divines, et d'obtenir l'assurance que leurs péchés sont pardonnés, assigner une haute valeur aux actes de pénitence et de charité, qu'elles peuvent accomplir, et faire reposer le salut sur le mérite intrinsèque des bonnes œuvres. Nous sommes amenés par là à étudier le point de vue sous lequel l'Eglise a envisagé la sanctification et les questions qui s'y rattachent. Le moyen âge a toujours considéré la sainteté comme l'un des caractères essentiels de l'Eglise chrétienne, mais, dans sa lutte contre les hérésies donatiste et novatienne, il a toujours plus relégué dans l'ombre la sanctification individuelle, pour attribuer à l'Eglise le caractère ineffaçable de sainteté, en le rattachant étroitement à l'administration des sacrements, et tout spécialement au sacrement des sacrements, l'ordination. Le clergé, qui donne et qui reçoit l'ordination, depuis le simple clerc jusqu'au pape, chef et représentant unique de la chrétienté terrestre, entre seul en rapport avec le Saint-Esprit, et possède seul la grâce inamissible. La promesse de l'envoi de l'Esprit-Saint faite à tous les enfants des hommes, et telle qu'elle est renfermée dans les prophéties de Joël, ne se réalise en dernière analyse que pour le clergé, qui administre et dispense les grâces renfermées dans l'œuvre de Jésus-Christ. La papauté n'ose pas affirmer,

que la vertu magique de l'ordination communique aux plus indignes un caractère indélébile de sainteté. Ce n'est point l'individu, mais la fonction, la dignité ecclésiastique, qui possède d'aussi redoutables priviléges, et celui-là seul participe aux grâces d'en haut, qui demeure inébranlable dans son attachement à la société ecclésiastique. Nous nous trouvons encore en présence d'une idée abstraite et impersonnelle de la sainteté, et l'on ne saurait parler des luttes, des angoisses de l'âme individuelle, de ce drame intérieur et saisissant, que l'Evangile nous montre s'accomplissant dans les profondeurs de l'âme touchée par la grâce divine. Cette sainteté abstraite repose sur l'origine divine de la société ecclésiastique, sur sa puissance absolue, et sur son privilége exclusif d'administrer les sacrements, qui seuls assurent le salut. L'histoire a démontré avec éloquence combien cette théorie avait contribué à obscurcir la conscience morale des peuples, combien avait été désastreuse pour la vie religieuse du clergé lui-même cette puissance impersonnelle, qui ne repose que sur des actes extérieurs, étrangers à la vie de l'âme! Aussi nous est-il impossible de nous étonner que la hiérarchie ait de bonne heure relégué au second plan l'œuvre de moralisation et de sanctification, qui lui était assignée au sein de l'humanité par la Providence, pour concentrer toute son énergie sur l'affermissement de son autorité, et de sa puissance? La hiérarchie affirme comme un dogme, que le monde, c'est-à-dire la société laïque, pour rentrer dans le plan divin et participer aux bienfaits de la rédemption, n'a besoin que de se soumettre aux prescriptions de la société ecclésiastique, et d'accomplir les œuvres, qu'elle lui impose. Une théorie morale, qui n'avait pas d'autre prétention que de courber la société civile sous le joug ecclésiastique, ne répondait ni aux aspirations, ni aux besoins des âmes sérieuses et convaincues, pour lesquelles l'assurance du salut personnel est la grande préoccupation de la vie religieuse tout entière. Aussi voyons-nous se développer dans l'Eglise, parallèlement à cette morale officielle et générale, une morale particulière, ennemie du monde, qui aspire à se détacher sans réserve des intérêts et des devoirs de la vie présente, et dont l'ambition exclusive se borne à vouloir vivre repliée en elle-même, en dehors de toute solidarité avec l'Eglise, aussi bien qu'avec le monde. Malgré l'antagonisme en apparence irréductible de leurs principes, la hiérarchie et l'ascétisme pèchent également par la base. Quand Jésus ordonna à ses disciples d'annoncer l'Evangile à tous les peuples de la terre, il assigna aux sacrifices et aux généreux efforts de l'esprit missionnaire l'amour des âmes comme mobile et comme inspiration suprême; l'Eglise du moyen âge, en lui substituant comme but unique l'affermissement de l'autorité ecclésiastique, aban-

donna les principes du Maître, pour concentrer tous ses efforts sur la satisfaction de son égoïsme dominateur. De son côté l'individu, absorbé exclusivement par le salut de son âme, qu'il cherche à réaliser en se retirant du monde, et en refusant d'accomplir les obligations sociales de sa vocation, cesse d'aimer Dieu pour lui-même, néglige tous les grands devoirs, qui découlent du second grand commandement, l'amour du prochain, et se laisse toujours plus envahir par l'égoïsme de l'orgueil spirituel. La hiérarchie catholique, et l'ascétisme monacal ne se forment de la grande pensée évangélique de la victoire du chrétien sur le monde, qu'une idée superficielle et extérieure. L'Eglise agit d'après le principe que le monde est acquis à Jésus-Christ, du jour où il se soumet aux règlements de la hiérarchie; le monachisme envisage le fidèle comme parvenu à l'idéal de la perfection chrétienne, du jour où, en se retirant du monde, il a renoncé à pratiquer fidèlement tous les devoirs, qui incombent ici-bas de par la volonté divine à chaque membre de la grande famille humaine, tandis qu'il devrait bien plutôt offrir au monde le glorieux exemple du chrétien pénétrant de sa foi la vie tout entière et en glorifiant les dangers, les tentations, les souffrances, les devoirs les plus obscurs, par son obéissance à l'esprit du Maître, qui a dit à son Père dans sa prière sacerdotale, et quand il intercédait pour ses disciples : Je ne te prie pas de les retirer du monde, mais de les préserver du mal. Ce double courant du moyen âge sépare arbitrairement les deux principes essentiels, que l'Evangile a unis entre eux par des liens indissolubles, la foi et l'amour, les obligations de l'individu et de l'être social, le désir du salut personnel et du salut des masses. La hiérarchie sacrifie le mysticisme de la foi individuelle à l'œuvre extérieure et générale, le monachisme méconnaît les grands devoirs du chrétien dans le monde, et à l'égard du monde. Ces deux éléments constitutifs de la morale chrétienne, qui ne doivent leur efficace qu'à leur étroite union, et qu'à leur pénétration réciproque, se divisent dans le moyen âge en deux grands courants hostiles, et donnent naissance au sein de la société religieuse à deux forces spirituelles incomplètes et malsaines. Cette grande loi du monde spirituel, que la vie morale est une et harmonique dans son essence et dans les manifestations de la vie intérieure, cette loi, qui doit être le trait d'union entre la piété de l'Eglise et la piété individuelle, se trouve obscurcie par les théories antiévangéliques d'une perfection supérieure et accessible seulement au petit nombre, et de l'Eglise, dont le clergé constitue le corps mystique de Jésus-Christ. Dans l'esprit du moyen âge, en effet, l'union mystique de tous les membres de Christ établit entre eux au point de vue moral une

solidarité d'intérêts et de privilèges, qui permet aux plus indignes de s'approprier par le canal de l'Eglise les mérites des saints. Aussi, quand l'hérésie et l'incrédulité reprochent à l'envi à l'Eglise d'enseigner à ses membres une fausse morale, et de se proclamer par les institutions monastiques l'ennemie irréconciliable du monde, celle-ci invoque sa hiérarchie si habilement calculée sur les intérêts et les besoins d'une société qu'elle travaille à dominer. Quand d'un autre côté on l'accuse de mondanité et d'ambition terrestre, elle se réfugie dans ses œuvres d'abnégation et de pénitence. Les derniers jours du moyen âge nous montrent les deux tendances opposées travaillant à se rapprocher et à s'unir. Le monachisme en particulier, dans les ordres mendiants, se met toujours plus au service de l'Eglise, et revêt une tendance cléricale, l'Eglise de son côté introduit dans sa discipline ecclésiastique des éléments ascétiques du principe monacal. Leur rapprochement est impuissant toutefois à pallier leur vice d'origine, et nous enseigne simplement que l'Eglise doit travailler avec énergie à surmonter et à vaincre un dualisme, qui a été sa plaie pendant tant de siècles.

Examinons enfin quelle attitude conserve l'Eglise en présence de ce troisième et suprême bienfait, que l'Evangile a apporté au monde, la vérité? Nous avons prouvé au début de cette étude, que déjà l'Eglise d'Orient, et en particulier le clergé, s'était posée comme l'organe infaillible et le seul interprète autorisé des enseignements évangéliques. Les évêques en étaient venus insensiblement et par des empiétements successifs et toujours couronnés de succès à se réserver le droit absolu d'interpréter les saintes Ecritures, et l'Eglise décréta officiellement que, quand même plusieurs évêques et plusieurs synodes provinciaux seraient notoirement convaincus d'hérésie, les canons des conciles œcuméniques, devaient obtenir force de loi dans la chrétienté, parce que l'Eglise, représentée par l'élite de ses évêques, et forte de l'appui de l'Esprit-Saint, ne pouvait jamais tomber dans l'erreur. L'établissement d'une autorité dogmatique aussi nettement affirmée qu'universellement admise, ne pouvait manquer d'exercer une influence considérable sur la vie spirituelle de l'Eglise, et sur le développement de ses convictions personnelles. Ne devait-on pas, en effet, être tenté de résoudre dans le sens de l'autorité formelle et divine de l'Eglise la question de savoir, pourquoi le simple fidèle devait accepter sans contrôle la foi, qui lui était proposée? Quant à l'apostolat, qui à son apparition au sein du paganisme, n'avait pu ni invoquer l'autorité d'une Eglise, qui n'existait pas encore, ni s'appuyer sur de saints écrits, qui n'avaient pas encore été composés, il s'était contenté de prêcher au monde la repentance et la foi en Jésus-Christ, et de

laisser à la puissance de sa prédication, et au témoignage intérieur de l'Esprit de Dieu, le soin de toucher les cœurs, et de développer les convictions individuelles. L'Occident, dont la doctrine fondamentale, et que nous pouvons considérer comme la pierre angulaire du moyen âge catholique, fut l'idée de l'Eglise une, universelle, et constituant dans son ensemble majestueux l'humanité gouvernée par le christianisme, donna au principe hiérarchique des développements plus considérables encore. La puissance législative et exécutive allait avoir à faire face à des besoins nouveaux, et à des questions qui surgissaient chaque jour dans un monde en formation. La hiérarchie, devenue l'organe unique de la vérité, imprima à la vie religieuse tout entière un caractère toujours plus accentué de légalité. Dès lors, et à ce point de vue, si un esprit curieux lui demande à quels titres il doit accepter l'enseignement de l'Eglise, la hiérarchie lui répond, que l'Eglise est la clef de voûte de la vérité. Importun dans ses questions, insiste-t-il pour connaître les bases sur lesquelles repose cette formidable autorité de l'Eglise, c'est-à-dire du clergé, on lui répond avec force périphrases, et comme dernier argument, que le clergé possède l'autorité, parce qu'il s'attribue l'infaillibilité. La question est renvoyée sous forme de réponse. La pétition de principe est manifeste, et donne carrière à tous les doutes. L'obéissance aveugle des fidèles, la puissance sans contrôle de l'Eglise prennent la place de l'activité vivante et spontanée de la foi et de la certitude inébranlable et joyeuse qui en découle. Et ce n'est pas seulement la masse des laïques toujours en tutelle, mais le clergé lui-même, qui se voient privés de cette assurance, qui seule permet à la vie religieuse de se développer sans contrainte comme sans angoisse. Si le prêtre, en effet, pouvait comme individu, et en dehors de son caractère sacerdotal, arriver à la certitude immédiate et intime, la puissance libre et spontanée de la vérité, devenue indépendante de toute autorité ecclésiastique, minerait lentement, et finirait par détruire tout le prestige de la hiérarchie. L'Eglise officielle ne peut et ne veut admettre entre la vérité objective, qui est Dieu, et l'esprit de l'homme d'autre intermédiaire, que les grâces dont elle dispose, bien que dans son sein des hommes d'élite, tels que saint Bernard, saint Vincent de Paul, Fénelon soient parvenus par le témoignage de l'Esprit-Saint dans leurs cœurs à la perception immédiate de la vérité.

Le système romain porta encore un coup plus décisif et plus mortel à la vérité, quand les conséquences de sa théorie se furent lentement développées dans le cours des âges. Puisque tout évêque peut individuellement tomber dans l'hérésie, puisqu'il n'existe pas dans chaque siècle des synodes infalllibles pour résoudre les nouvelles questions,

que soulève chaque génération humaine, où repose en dernière analyse l'infaillibilité impersonnelle, à laquelle on devra demander la solution des problèmes nouveaux? Cette autorité doit être reconnaissable et visible, répond le moyen âge, elle doit posséder sur la terre un point central et inamovible, qui ne soit exposé ni aux variations, ni aux incertitudes des réunions synodales. L'Eglise de Rome, administrée par le pape, successeur du prince des apôtres, est appelée à devenir le siége visible, le port assuré de la vérité. C'est à Rome que se concentre sous une forme concrète et inviolable l'autorité de l'Eglise universelle de tous les temps, c'est sur son chef que le Saint-Esprit plane depuis dix-huit siècles; toute âme qui reconnaît son autorité et se soumet à ses décrets possède la grâce inamissible. Tel fut dès les premiers jours le but assigné à l'activité et à l'ambition de l'Eglise. S'il est vrai que l'Eglise doive être dans son essence considérée comme une royauté spirituelle, l'unité de l'Eglise réclame impérieusement que les pouvoirs royaux de Jésus-Christ, dont elle est l'organe et l'héritière, soient exercés dans son sein sous leur forme la plus complète et la plus absolue. Dès qu'il s'agit pour le christianisme historique bien moins d'unir les membres épars du corps de Christ avec leur chef par des liens intimes, vivants et personnels, que de les soumetre sans condition au pouvoir absolu de la hiérarchie, l'intérêt bien entendu de celle-ci réclame avant tout un chef unique et un pouvoir centralisateur. Aussi le clergé, obéissant aux tendances naturelles et instinctives de son esprit, sorti de la vérité, et réduisant sa conception du christianisme évangélique à la notion aussi pauvre que mesquine d'une autorité visible et extérieure, aspira-t-il avec une énergie toujours croissante à couronner l'édifice de son ambition séculaire, et à réaliser sa théorie de l'unité de l'Eglise dans un chef suprême, attaché à un lieu et à une forme déterminés. Tel est le dernier effort du catholicisme. La pensée chrétienne de l'Eglise universelle, telle qu'elle se trouve formulée dans le symbole, aboutit misérablement à un pouvoir local et visible, qui émet la prétention étrange de constituer l'essence vivante de l'Eglise, et s'efforce d'étouffer et de détruire toutes les manifestations de la vie religieuse qui ne se rangent pas sous ses lois. L'Eglise romaine, qui n'est qu'une des Eglises chrétiennes, aspire à passer pour l'Eglise. Rome, dit un axiome de ses docteurs, Rome est le pivot et la tête de toutes les Eglises, le fondement, la règle, sur laquelle toutes les Eglises ont pris naissance. *Roma cardo et caput omnium ecclesiarum, fundamentum et forma, a qua omnes ecclesiæ principium sumpserunt.*

L'idée catholique de l'Eglise et de la hiérarchie, dont la papauté forme le sommet et le couronnement, idée conçue et presque réalisée

par trois papes de génie, Grégoire VII (1073-1085) Alexandre III (1159-1181), Innocent III (1198-1216), devait, pour passer dans la réalité, faire deux pas décisifs, d'un côté constituer la papauté en monarchie absolue contre les prétentions et les droits séculaires du collége des évêques, de l'autre émanciper l'Eglise de tout envahissement et de toute usurpation du pouvoir séculier. Quant au premier point, la papauté était issue du sein de l'épiscopat, et chaque nouvelle élection constatait une fois de plus sa dépendance originelle. Les efforts séculaires de la papauté ne demeurèrent pas cependant sans résultat. L'histoire ecclésiastique peut seule faire connaître par quels artifices et par quels moyens la papauté, cette fille de l'épiscopat, réussit à se faire envisager comme l'autorité absolue, le point culminant de l'Eglise universelle, le pouvoir central et indépendant d'où procèdent toutes les classes du clergé, et qui ne dépend que de lui-même. Nous nous contenterons d'indiquer les quatre points les plus saillants de cette marche envahissante et victorieuse :

1° Les Fausses Décrétales d'Isidore de Séville, rédigées, d'après les études les plus récentes, entre 847 et 853, eurent pour résultat, sinon pour motif, de permettre à Grégoire VII de briser le pouvoir des patriarches et des évêques, en invoquant les prétendus décrets de ses prédécesseurs.

2° Grégoire VII confia l'élection des papes à un collége de cardinaux nommés directement par la papauté. Les évêques n'exercèrent depuis lors aucune influence et retombèrent au rang obscur de sujets.

3° La papauté s'efforca d'attribuer à ce collége, conseil secret à ses ordres, les pouvoirs et les priviléges des conciles œcuméniques et convoqua plusieurs synodes dans Rome même. Le premier concile œcuménique romain de Latran fut présidé par Calixte II en 1123. Depuis cette époque, les conciles cessèrent pendant des siècles de jouer un rôle indépendant dans l'Eglise.

4° L'épiscopat de chaque nation européenne fut depuis Grégoire VII tenu en échec par la papauté au moyen des nonciatures, et de l'affranchissement des cloîtres et des abbayes de toute juridiction épiscopale de leur ressort. Les Dominicains et les Franciscains, qui relevaient directement du siége de Rome, devinrent l'un des instruments les plus formidables et les plus habiles de son ambition. Se multipliant sur tous les points du globe, habitués à une obéissance servile, affranchis de tout respect humain, ils furent les véritables yeux d'Argus de l'évêque de Rome. Les prêtres eux-mêmes, astreints par Grégoire VII à un célibat rigoureux, furent de plus en plus détachés par cette manœuvre profondément habile de tout intérêt national et particulier, et travaillèrent, eux aussi, à sacrifier à l'ambition d'un seul les intérêts

et la grandeur de leurs patries respectives. L'Eglise romaine put désormais affirmer que les évêques étaient les collaborateurs du pape, quant au ministère, mais non pas quant au pouvoir (*in partem sollicitudinis, non in plenitudinem potestatis*). La coordination des évêques qui datait du temps où l'évêque de Rome n'était que le premier entre ses égaux, fit place à une subordination habilement graduée. La cour de Rome a depuis refusé constamment d'admettre que l'épiscopat ait aussi bien que la papauté reçu le pouvoir des clefs des mains mêmes de Jésus-Christ. L'Eglise chrétienne a cessé d'être une réunion d'Eglises égales entre elles, une confédération épiscopale, pour se constituer dans le cours des siècles en une monarchie spirituelle absolue, dans laquelle les évêques jouent le rôle de l'aristocratie des chambres des lords ou des pairs. Les peuples, préférant l'obéissance lointaine à la servitude prochaine, contribuèrent par leur obéissance au triomphe de la papauté, et les évêques, comprenant trop tard leur imprudence, virent échouer pendant des siècles toutes leurs tentatives de relever l'autorité des conciles.

La prétention mise en avant par l'Etat, et en particulier par les empereurs allemands, d'établir à son gré et dans son intérêt la monarchie universelle, opposait à l'ambition de la papauté un nouvel et redoutable obstacle. L'Eglise, en effet, avait modelé de plus en plus son organisation intérieure sur les formes et les errements du pouvoir politique. Comme lui, elle possédait dans les indulgences, les jubilés, le denier de saint Pierre, les dixièmes, les annates, des institutions semblables aux ministères laïques des finances. Elle avait sous ses ordres une bureaucratie compliquée et savante, qui, fière de ses pouvoirs célestes, aspirait toujours plus à s'affranchir du joug importun de l'Etat, une magistrature spirituelle, investie de pleins pouvoirs sur les hérétiques. Enfin, grâce au tribunal de la pénitence, elle pouvait ouvrir ou fermer à volonté les portes du ciel, et, non contente de gouverner sur la terre, aspirait à usurper les pouvoirs de Dieu lui-même dans le ciel et aux enfers. Les ordres mendiants lui fournissaient les meilleurs soldats, les nonciatures les diplomates les plus subtils et les plus déliés. A mesure aussi que l'idée objective de l'autorité absolue de l'Eglise revêtit une forme plus concrète, et chercha à se réaliser dans le monde, à mesure que les points de contact avec l'Etat devinrent plus fréquents et plus intimes, l'attitude des deux pouvoirs prit un caractère plus marqué de roideur et d'hostilité. L'Eglise avait perdu par son attitude tout droit de se plaindre. Puisque son but suprême était la domination des corps et des âmes, elle ne pouvait plus être envisagée par chaque gouvernement, que comme un Etat dans l'Etat ; elle ne pouvait plus prétendre aux conquêtes

pacifiques et morales de la foi, mais aux luttes insidieuses et humaines de la diplomatie. La théocratie juive elle-même, dont la papauté voulait continuer l'œuvre, avait eu à sa tête un roi, et non pas un prêtre, et l'empereur pouvait avec quelque apparence de raison se considérer comme le seul héritier légitime de David. L'Eglise était de son côté en droit d'affirmer que c'était à elle, et non pas à l'empire, que Christ avait confié la mission de convertir tous les peuples! Elle seule avait été investie de la puissance spirituelle, et l'empire, qui n'avait hérité que des pouvoirs civils et militaires du paganisme, devait demander à l'Eglise la consécration et le sacre, qui seuls rendaient son autorité légitime dans le monde chrétien.

Contentons-nous de relever les traits les plus saillants de cette lutte mémorable.

L'Eglise chercha dès le début à s'émanciper du joug de l'Etat. Tel est le sens et telle est la portée de la querelle des investitures, de l'avénement de Grégoire VII à la mort de Henri V d'Allemagne. L'égalité des attributions et des droits ne pouvait ni rapprocher, ni satisfaire ces ambitions rivales. L'altière maison des Hohenstaufen n'aspirait à rien moins qu'à hériter du pouvoir et de l'autorité de l'empire sous Charlemagne et Othon Ier, et se sentait assez de génie et de puissance pour mener à bonne fin cette gigantesque entreprise. L'esprit dominateur d'Hildebrand, qui rêvait l'établissement de la monarchie universelle de l'Eglise, ne pouvait considérer le dualisme des deux pouvoirs que comme un misérable compromis, indigne de Rome et de sa mission. Innocent III sut graver si profondément dans la mémoire des peuples les prétendus droits de la papauté sur tous les royaumes de la terre, que sa pensée lui survécut pendant plusieurs siècles, et fut sur le point de devenir un article de foi. Selon lui, Dieu a établi dans le monde deux pouvoirs: le plus respectable, le premier quant à la préséance et à l'autorité, gouverne les âmes, le second, inférieur en essence, et subordonné en attributions, gouverne les corps; il en est de la papauté et de l'empire, comme du soleil, source de la vie, et de la lune, qui reçoit directement de lui sa lumière. Pierre est vicaire et représentant du Christ, le Fils éternel de Dieu, dont il est dit dans les saints oracles: « Voici, à l'Eternel, ton Dieu, appartiennent les cieux, et les cieux des cieux, la terre, et tout ce qu'elle renferme. » (Deut. X, 14). Christ a confié à saint Pierre non-seulement son Eglise, mais encore tout l'univers habitable. Et ce n'est pas seulement son origine divine, qui assure à la papauté son prestige. L'origine du pouvoir séculier n'est-elle pas le plus souvent indigne et grossière? Elle n'a dû sa naissance au sein du peuple juif qu'à l'endurcissement du peuple aveuglé,

(1 Sam. VIII); la fraude, la violence, le crime sont les marchepieds de ses pieds ; seule l'Eglise peut le sanctifier, le purifier, lui imprimer le sceau ineffacable de la consécration divine. Il ne saurait y avoir qu'un souverain sur la terre, comme il n'y a qu'un Dieu dans le ciel. L'Eglise, qui a reçu directement de Jésus-Christ son autorité sur le monde, ne peut être soumise une seconde fois à une autorité supérieure par celui qui reste le même hier, aujourd'hui et éternellement. Si saint Pierre n'a pas exercé au début les pouvoirs qu'il avait reçus, il les possédait virtuellement, et ils se sont simplement développés et réalisés dans le cours des âges. Aussi heureuse dans l'action qu'audacieuse dans ses prétentions, la papauté du treizième siècle réussit à faire périr sur l'échafaud ou sur la terre d'exil les derniers représentants de l'illustre race des Hohenstaufen, et à leur substituer la famille docile et vassale des Habsbourg.

Parvenue enfin au sommet éblouissant d'une puissance presque surhumaine, la papauté, saisie de vertige, ne put pas longtemps s'y maintenir, et sa décadence suivit de près son apogée. Sa victoire sur l'empire imprima à ses actes un caractère exclusif d'ambition mondaine, exposée par sa nature même à toutes les passions et à toutes les luttes de la puissance humaine.

Philippe IV le Bel de France réussit, en s'appuyant habilement sur le tiers état qui commençait à s'élever à l'horizon social et politique, à secouer le joug altier du pape Boniface VIII, à l'humilier, et à contraindre la papauté à quitter Rome, et à s'établir à Avignon sous le protectorat de la France. La conséquence de cette révolution fut l'établissement des libertés de l'Eglise gallicane, chef-d'œuvre de sagesse et de prudence. La captivité de Babylone, pendant l'exil de la papauté à Avignon (1309-1377), rendit à jamais suspecte aux peuples l'autorité politique du saint-siége, qui avait consenti à servir les intérêts d'une nation à l'exclusion de toutes les autres. Quand la France s'opposa aux tentatives de retour de Grégoire XI, et voulut le contraindre à favoriser ses prétentions à l'empire, la captivité donna naissance en 1378 au schisme. Cette double papauté dissipa toute illusion et tout prestige, jeta de l'incertitude sur le siége de l'autorité, et rendit insensiblement tous les esprits favorables à l'idée d'un concile œcuménique. Le quinzième siècle revint aux traditions d'un passé depuis longtemps disparu, et compromit l'œuvre de trois siècles. Le gallicanisme en particulier chercha à rétablir l'unité de l'Eglise par la convocation d'assemblées législatives du corps épiscopal de chaque pays. Les conciles généraux de Pise (1409), de Constance (1414), de Bâle (1431) ne purent aboutir à aucun résultat sérieux, et durent se proclamer impuissants en présence de la double et contradictoire

tâche qu'ils s'étaient imposée de constituer l'Eglise en une hiérarchie, et de supprimer le couronnement de l'édifice hiérarchique, qui est la papauté, en lui enlevant le pouvoir absolu. Comment pouvait-on, en effet, affirmer tout à la fois, qu'un concile temporaire possède une autorité supérieure à celle du pape, et reconnaître néanmoins l'autorité permanente de la royauté? Les conciles sacrifièrent surtout l'idée de la réforme religieuse à une préoccupation exclusive pour les questions d'autorité et de discipline. Les pères des trois grands conciles du quinzième siècle tombèrent dans l'inconséquence la plus grave en témoignant une horreur extrême pour toute idée de réforme dans l'enseignement dogmatique, et ne surent pas reconnaître que plusieurs des erreurs doctrinales de l'Eglise avaient contribué en grande partie à la naissance et au développement, dans la discipline de ces abus, contre lesquels ils élevaient les plaintes les plus amères. Les conciles soi-disant réformateurs n'ont fait, en réalité, qu'éveiller au sein des esprits un plus ardent désir de réforme, sans parvenir par eux-mêmes à le satisfaire. L'Eglise romaine du quinzième siècle sortit victorieuse de sa lutte contre l'Eglise universelle, grâce à son unité, son énergie, la netteté de son point de vue et de sa défense. Rendue plus audacieuse encore par sa victoire, elle persévéra sans pudeur dans son régime d'oppression et d'iniquité, et ne tint aucun compte des besoins religieux et moraux des peuples. Æneas Sylvius, qui avait mené pendant sa jeunesse une vie orageuse, rétracta, lors de son élévation à la papauté sous le nom de Pie II (1458-1465), les opinions aussi bien que les erreurs de son passé, et travailla à miner et à détruire les libertés des Eglises d'Allemagne et de France. « Dans l'Eglise militante, » dit-il, « qui se considère déjà comme triomphante ici-bas, le vicaire de Jésus-Christ est le seul modérateur et arbitre de l'Eglise, d'où procède, comme de la tête, et se répand dans les divers membres le pouvoir qu'il a reçu sans intermédiaires de Christ notre Seigneur et notre Dieu. » Ce vicaire est le représentant de Christ. L'engrenage de cette immense et artificielle machine devint si dangereux, qu'il entraîna après lui et engloutit les hommes les plus pieux et les mieux disposés. Nous ne saurions passer enfin sous silence le scandaleux abus que firent de leur pouvoir, dans les dernières années du quinzième siècle, une succession de papes ambitieux, libertins et rapaces, abus qui provoqua l'indignation et le dégoût de la chrétienté tout entière. Il suffit de nommer un Alexandre VI Borgia. Les écrivains catholiques eux-mêmes reconnaissent que le trône de saint Pierre a été, avant l'ère de la Réformation, occupé par plusieurs papes que l'enfer a engloutis à leur mort dans ses abîmes de perdition.

CHAPITRE DEUXIÈME

LE DÉVELOPPEMENT DOGMATIQUE DE L'ÉGLISE DU MOYEN AGE ENVISAGÉ DANS SA FORME ET DANS SES ÉLÉMENTS CONSTITUTIFS.

Le dualisme que nous avons déjà constaté dans l'organisation ecclésiastique, et qui y sépare la chrétienté en deux camps distincts et inégaux, les prêtres qui gouvernent et les laïques qui obéissent, ce dualisme nous le retrouvons dans le domaine de la pensée, au sein de la scolastique et des discussions sur la foi et la science. Le dogme ecclésiastique, qui prétend à une autorité absolue et infaillible, refuse de reconnaître, même dans la mesure la plus restreinte, les droits et les scrupules de l'étude et de la conviction individuelles. Le sujet, c'est-à-dire le chrétien en tant qu'individu, doit se soumettre aveuglément au dogme ecclésiastique comme à une loi immuable; il ne peut rechercher et exiger pour sa foi d'autre base, d'autre garantie que l'autorité divine de l'Eglise. Dès lors il y a opposition et lutte entre l'esprit qui perçoit la vérité et qui a soif de certitude et l'autorité obscure et mystérieuse de la tradition. La soumission aveugle reçut le nom de foi, et se montra incapable d'inspirer la conviction aux âmes et de devenir le principe d'une véritable rénovation spirituelle. La scolastique chercha, au début, à surmonter et plus tard à voiler ce dualisme irréductible, jusqu'au jour où elle eut l'audace de l'affirmer ouvertement, et de proclamer l'ignorance absolue comme la base de la foi de l'Eglise.

Anselme de Cantorbéry avait conservé à la base de sa théologie la foi, c'est-à-dire l'acceptation de la doctrine de l'Eglise, comme le commencement de l'action chrétienne dans l'âme, action qui devait être suivie de la conséquence et du fruit de la foi, la connaissance, résultat de l'expérience personnelle. Tel est le sens de son fameux axiome : *Fides quærens intellectum. Non intelligo, ut credam, sed credo, ut intelligam.* Il semble ignorer qu'il puisse exister une contradiction entre la connaissance et la foi, et il ne dit pas si la foi prévenante est un acte de volonté intelligente ou de soumission aveugle. Il se borne, en effet, à se placer au point de vue d'une foi demeurée sans obscurités et sans nuages, d'une piété enfantine qui n'a jamais connu les angoisses du doute, d'un chrétien éternellement mineur et constamment fidèle, sans songer aux cas pourtant nombreux dans lesquels cette piété est absente, comme chez le païen, ou disparue, comme chez le sceptique. Il a eu, néanmoins, le grand mérite de montrer que la foi historique

doit devenir une certitude intime par le travail de l'expérience personnelle, et de reconnaître que la foi objective, tout en s'imposant par la voie de l'autorité, possède assez de puissance intrinsèque pour convaincre et toucher les âmes. Abélard, au contraire, met l'accent sur la connaissance et sur la science; pour lui, ce qui importe, c'est que l'esprit contrôle et examine l'objet de la foi. Dans son savant ouvrage *Sic et non*, publié pour la première fois par Victor Cousin, il montre que, sur bien des points, la doctrine de l'Eglise est flottante et incertaine, parfois même contradictoire; pour lui, il ne veut croire que ce qu'il a reconnu comme vrai. Il substitue à la formule d'Anselme : Je crois, en vue de comprendre, la formule hardie du rationalisme : Je comprends pour croire. Mais la foi qui se borne à accepter les démonstrations incontestables n'est plus que le sentiment de l'évidence, de la certitude, résultat et couronnement du travail scientifique; elle n'a plus rien de commun avec la vie et la foi religieuses. Anselme veut rattacher le sentiment de la certitude et de l'évidence à l'expérience religieuse et morale, Abélard la fait dépendre du travail de l'intelligence. Au point de vue d'Abélard, qui réduit le christianisme à une simple évolution de l'intelligence, l'évidence morale, c'est-à-dire le développement vigoureux de toutes les puissances morales de l'être, cesse de jouer un rôle dans l'enfantement des convictions personnelles. Il voudrait que la religion vînt présenter ses arguments et ses preuves au tribunal de la raison; dès lors, le christianisme, confondu avec la raison universelle cesserait d'être logiquement nécessaire et ne serait plus qu'un brillant, mais relatif auxiliaire de la philosophie. Si cette théorie nous fait comprendre que l'Eglise l'ait condamné comme hérétique, nous sommes forcés de remarquer aussi que cette condamnation n'a, en aucune façon, résolu le difficile problème, qui est de savoir comment et pourquoi des êtres intelligents et libres peuvent se soumettre aveuglément aux dogmes de la tradition, en n'ayant pour base de leur soumission et de leur confiance que l'autorité de l'Eglise. La scolastique plus tard sembla avoir complétement oublié le grand et salutaire principe professé par Anselme, que l'expérience de la vie religieuse doit rendre personnelle et vivante pour l'âme la foi, à laquelle elle s'est aveuglément soumise. L'Eglise interdit à la raison le droit d'examiner ses enseignements et de se les assimiler par l'étude et par la prière, craignant les attaques de la critique, du doute de la simple incertitude.

Nous ne devons plus alors être surpris que la scolastique ait abdiqué de plus en plus ses droits entre les mains de l'Eglise reconnue par elle la seule souveraine de l'âme, et se soit contentée, comme Thomas

d'Aquin, d'expliquer et de définir quelques points de la dogmatique officielle. La scolastique, à l'apogée de sa puissance, fut pénétrée d'un sentiment si vif de son parfait accord avec l'Eglise, qu'elle devint son interprète officiel et autorisé, profond, quelquefois sublime, mais impersonnel et par cela même infécond. Les docteurs enseignèrent dans les écoles que la théologie est la seule science infaillible, investie de dons et de pouvoirs surnaturels, la maîtresse des esprits, et qu'elle a sous ses ordres la philosophie son humble servante. En comprimant l'essor de la raison dans les limites étroites de l'explication de ses dogmes, l'Eglise exposa la vérité aux dangers les plus sérieux. L'abus de la dialectique fit tomber l'école dans les subtilités les plus puériles et les plus absurdes, et l'on vit des esprits aussi froids que frivoles traiter quelquefois les questions les plus saintes avec une grossièreté qui scandalise, et une indifférence qui peine. La vie intellectuelle du moyen âge divorça presque complétement avec la scolastique, et tantôt tomba dans les écarts d'un panthéisme mystique, tantôt s'abandonna au nihilisme de la négation et du scepticisme. Duns Scot est le dernier qui ait cherché à défendre la foi officielle dans un ouvrage systématique et complet, et à établir le principe d'autorité sur la toute-puissance et la liberté absolue de Dieu, en affirmant qu'il n'existe peut-être ici-bas rien de vrai et de bon en soi. La seule vérité, le seul bien se trouve dans les révélations et les enseignements directs de Dieu, dont l'Eglise est seule dépositaire, et l'homme doit d'autant plus se soumettre aveuglément à son autorité, qu'il n'existe pour lui aucun autre chemin pour arriver à la certitude. Mais établir pour unique base de la foi d'autorité l'arbitraire comme principe essentiel et constitutif, n'est-ce pas affirmer, par cela même, que le scepticisme est, en dernière analyse, notre ressource et notre règle? Poser avec Duns Scot en principe le doute absolu et la négation de toute certitude, c'est reconnaître qu'il n'y a ni unité ni harmonie entre l'esprit humain et l'Eglise, dont l'enseignement demeure étranger aux aspirations et aux besoins de l'intelligence. Phénomène en apparence contradictoire, et cependant bien explicable, l'âme humaine, en se soumettant servilement aux enseignements du clergé, sent insensiblement se développer en elle tout un monde d'idées et d'aspirations étrangères et même hostiles à l'Eglise.

Grâce à l'impuissance dans laquelle se trouva l'Eglise de diriger à son avantage ces premières effervescences de spontanéité et d'indépendance, grâce aussi à l'absence de toute certitude dans son enseignement, ses membres tombèrent insensiblement dans l'indifférence la plus absolue en matière de foi, indifférence bien explicable, cepen-

dant, puisqu'il s'agissait bien moins de savoir si les dogmes avaient en eux-mêmes dans leur valeur religieuse et morale, le don de convaincre et de toucher les âmes, que de constater simplement s'ils étaient enseignés par l'Eglise. D'un autre côté le doute fit d'effrayants progrès dans les esprits. La science, dit Occam, ne peut constater que les phénomènes et tout ce qui s'élève au-dessus du monde sensible rentre dans le domaine de la foi. Il n'existe pas, et il ne saurait pas exister de philosophie religieuse; la théologie, qui seule a le droit de s'occuper des questions métaphysiques, n'a de valeur qu'en tant qu'elle repose sur l'autorité de l'Eglise. La théologie elle-même n'a ni nécessité ni unité intrinsèque. Tous les commandements de Dieu reposent sur l'arbitraire, même le commandement suprême : Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta pensée. Occam semble avoir pris plaisir à séparer en Dieu la liberté de la toute-puissance, de la sagesse et de l'amour, et à sacrifier à l'idée absolue d'une toute-puissance arbitraire, tout principe, toute idée scientifique. Il tombe dans les excès les plus étranges de la frivolité, des subtilités raffinées, des théories contre nature. Dans son exposition de l'enseignement de l'Eglise sur la communication des attributs divins à l'humanité de Jésus-Christ, il estime vraisemblable que la tête de Jésus est aussi sa main, sa main son œil, etc. Il est impossible de décider si, en tirant de la dogmatique officielle ces conséquences extrêmes et absurdes, il a voulu se montrer le fils soumis de l'Eglise, ou plutôt déguiser, sous le voile d'une orthodoxie rigide, l'ironie et le doute de sa libre pensée. Quoi qu'il en soit, l'école d'Occam est unanime à transformer la certitude de l'existence de Dieu en une simple probabilité. Cette théorie énervante pour les âmes s'étend même sur toute la vie morale. Cette décadence rapide et profonde de la science nous révèle le mal organique qui minait les forces et l'élan de l'Eglise. Divisée dans sa doctrine et sa morale, elle ne pouvait être régénérée que par une nouvelle source de connaissance, par une autorité supérieure capable de concilier les droits respectifs de la raison et de la foi. Comprimée dans son essor par le développement incomplet de la théologie et de la morale, auxquelles elle avait eu le tort de vouloir imprimer par un coup d'autorité un caractère définitif, l'Eglise se trouvait acculée sur un point qui ne permettait ni retour en arrière ni progrès possible dans l'avenir. L'attrait irrésistible de la nouveauté, dit Henri Ritter, joint à l'impuissance de lui assigner un but et une forme arrêtés, poussait, comme par une force aveugle, tous les partis aux extrêmes. Les dernières années du moyen âge nous révèlent dans quel état profond de décrépitude étaient tombés la papauté, le clergé, le monachisme, la vie morale et intellectuelle. Le dualisme

irréductible, que nous avons constaté dès le principe entre le dogme officiel de l'Eglise d'autorité et l'esprit humain, antagonisme longtemps méconnu, comprimé et voilé par l'Eglise victorieuse, mais jamais entièrement vaincu par elle, se manifestait maintenant au grand jour et sous les formes les plus variées, comme un feu couvant sourdement sous les cendres, et qui, éclatant à l'improviste avec une violence inattendue, embrase en un instant tout l'édifice. En Italie, dans le pays le plus soumis à la papauté, au centre du catholicisme officiel, nous voyons le paganisme antique, favorisé par l'amour inné des Italiens pour la beauté plastique, reprendre possession des esprits de la renaissance comme éblouis et enivrés par la vie nouvelle, que développent les découvertes de l'art grec, l'étude de Platon et de Porphyre, et jeter un regard de dédain sur le christianisme, qui n'est plus pour les cardinaux de la cour de Léon X qu'une fable absurde et bonne pour le vulgaire.

Nous pouvons déjà reconnaître, grâce à cette étude générale, de quel principe nouveau et fécond on pouvait attendre la rénovation de la vie spirituelle et morale. L'Evangile, dans sa simplicité et son inspiration divine, l'Evangile, dont l'esprit avait été, à l'origine, assez puissant, assez vivifiant pour arracher le monde antique décrépit à ses superstitions et à ses vices monstrueux, devait recouvrer son empire sur les âmes, et pénétrer, pour ainsi dire, dans le sang et dans la moelle des peuples. La théologie devait conserver aux vérités fondamentales du salut la place d'honneur dans ses écoles, retrouver à la source même, en y puisant l'eau qui jaillit jusque dans la vie éternelle, sa beauté, sa jeunesse, sa puissance première, et dissiper, par le pur éclat de ses rayons, reflet de la vérité primitive, les impuretés et les erreurs d'une dialectique devenue indifférente et sceptique, parce qu'elle avait divorcé avec la vie religieuse et morale. Les grandes doctrines de la rédemption ne devaient plus chercher désormais l'appui d'une autorité extérieure, hiérarchique, artificielle, mais se frayer directement le chemin des intelligences et des cœurs. L'âme individuelle, arrachée à sa torpeur et reprenant conscience d'elle-même, devait chercher dans l'Evangile la satisfaction de ses besoins, la paix du cœur et de l'intelligence, et, après avoir recouvré la santé par la certitude du pardon, s'élever jusqu'à la liberté supérieure et joyeuse des enfants de Dieu.

Cette présupposition générale, que nous avons obtenue, que l'Evangile était seul capable de rétablir l'autorité du christianisme fortement ébranlée par la scolastique, et de prévenir une ruine imminente, se transformera pour nous en une certitude absolue, quand nous aurons étudié en elle-même la doctrine de l'Eglise, quand nous au-

rons pénétré au cœur même de l'édifice dogmatique élevé par le moyen âge dans le cours de neuf siècles, et qu'une étude attentive dépouille du prestige dont il semblait revêtu. Bien qu'il ne voulût point porter atteinte à l'autorité absolue de Dieu, le moyen âge, par le seul fait qu'il professait la doctrine de l'autorité divine des successeurs de saint Pierre, le premier vicaire de Jésus-Christ, adopta un point de vue dont l'homme était le centre et l'unique moteur, transforma l'Eglise en une entité morale et vivante, et sacrifia à l'ambition sacerdotale les droits incontestables de Dieu aussi bien que les priviléges de l'âme immortelle.

La dogmatique du moyen âge mérite, à juste titre, le reproche d'être tombée dans le dualisme, que nous avons déjà signalé dans ces institutions, car elle s'est également attachée à une conception magique, et à un point de vue pélagien des relations entre la grâce et la liberté, entre Dieu et l'homme, et dans ces deux théories opposées elle a substitué à une harmonie intime et vivante et à une pénétration réciproque et spontanée de la terre et du ciel, des rapports extérieurs, superficiels et sans vie. Ne le voyons-nous pas déjà dans sa théorie de l'autorité hiérarchique? L'Eglise comme corps est infaillible, en possession inamissible des grâces et des faveurs du Saint-Esprit, tandis qu'aucun de ses membres, envisagé dans son individualité morale, et en dehors de ses fonctions, ne peut aspirer à les posséder et à les saisir pour lui-même. Chaque croyant se voit fermée l'entrée du royaume des cieux, interdite la perception immédiate et intime de la vérité fatalement attachée aux institutions du sacerdoce.

Le dogme officiel de l'état de l'homme dans le paradis, nie que la justice et la sainteté fassent partie intégrante de l'âme en tant que créée à l'image de Dieu, et appelée à posséder la vie éternelle. L'Eglise catholique considère la justice, chez l'homme, comme un don postérieur de la grâce. (Thomas d'Aquin, quest. 95, art. 3.) C'était enseigner que la perfection morale n'est pas le couronnement, l'épanouissement normal de l'être créé par Dieu et la réalisation parfaite de sa nature ainsi que de la mission qui lui est assignée, mais un attribut nouveau, étranger à sa nature première et ne s'y rattachant pas logiquement, un don arbitraire de Dieu qui lui est accordé par un acte magique et en dehors de son œuvre providentielle. Dès lors l'âme humaine dans son essence est indifférente au bien comme au mal, et n'est point atteinte profondément par le péché; il n'est pas nécessaire que l'œuvre de la rédemption s'adresse, pour le relever, à ce qui a surnagé de bien en l'homme dans le grand naufrage de la vie morale; elle peut lui être simplement communiquée du dehors, et par

un acte magique, comme dans le baptême, de même que la justice originelle avait été arbitrairement ajoutée à sa vie spirituelle.

Le dogme officiel du péché originel n'envisageait pas non plus l'homme comme mauvais en soi, enclin au mal, et incapable par lui-même de faire le bien. Le péché n'était plus un mal organique et intérieur de l'être moral, mais une maladie accidentelle qui n'atteignait que la surface. Les désirs impurs de la convoitise, qui trahissent la profonde corruption de l'homme, cessent d'être considérés comme un mal haïssable, et ne sont plus qu'une faiblesse réparable, puisque nous avons hérité du péché d'Adam, et que notre volonté n'a été qu'affaiblie. Le mal dont Jésus-Christ est venu nous délivrer n'est plus qu'une souillure extérieure, un fardeau pesant qui paralyse nos forces, sans pourtant porter une atteinte profonde à notre liberté morale. Les descendants d'Adam se voient punis par l'infliction *arbitraire* d'une peine *extérieure* du péché de leur ancêtre, qui a perdu par sa faute la grâce *extérieure* qui lui avait été *arbitrairement* accordée. Puisque le mal, qui atteint la nature humaine, lui est pour ainsi dire étranger, et ne détruit pas son libre arbitre, sa guérison peut s'accomplir sans son concours et d'une manière magique, et il n'est pas, dès lors, nécessaire que tout son être soit remué et transformé dans ses profondeurs les plus intimes. L'enfant, au moment du baptême, et en vertu du sacrement, est délivré non-seulement de la coulpe, mais du péché (concile de Trente, sess. 6, canon 13), et rendu capable avec le concours de l'Eglise, d'exercer sans obstacle sa liberté morale. Il est vrai que toutes ces grâces disparaissent aussitôt après le baptême, et que le péché reprend bientôt tous ses droits, comme si l'enfant n'avait pas été baptisé. Il n'est plus aussi facile à l'homme fait de se racheter de la peine du péché; il ne lui est plus possible de recevoir passivement, comme le fait l'enfant dans le baptême, les grâces de l'Eglise; il doit se soumettre à la confession auriculaire, et recevoir humblement le sacrement de la pénitence. Nous nous retrouvons en face du dualisme, cette plaie de Rome, et de sa théorie magique et pélagienne. Pélagienne, en effet, car elle impose à l'homme des œuvres cérémonielles, qui non-seulement détournent de sa tête coupable les peines que ses fautes lui ont attirées, mais encore lui concilient des grâces nouvelles. Elle est de plus magique, puisqu'elle communique au fidèle les grâces dont l'Eglise dispose, sans qu'il se soit nécessairement préparé à recevoir ces grâces, sans aucun travail intérieur de son âme, puisqu'elle réduit la foi à n'être plus qu'une confiance aveugle et servile, une foi historique et morte.

Nous nous trouvons, par ces considérations, amenés à aborder l'élément essentiel du débat, et à nous demander quels rapports peu-

vent exister entre la grâce divine et la liberté humaine. L'Eglise romaine donne de la grâce une définition qui tend à faire disparaître la liberté humaine dans la mesure de son action, et elle accorde une telle place à la liberté, que, toutes les fois qu'elle entre en scène, les œuvres méritoires *ex congruo* et *ex condigno* se substituent entièrement à la grâce. Mais une grâce qui enchaîne, ou exclut dans la mesure de son action, toute intervention de la liberté, au lieu de se révéler à l'homme par son moyen, ne peut être que magique; une liberté, par contre, qui peut se passer de la grâce, et ne compte que sur elle-même, ressemble à la liberté qu'enseignait Pélage. Conçues toutes deux à ce point exclusif et absolu, elles ne peuvent que se combattre et s'entre-détruire; mais la chute de la grâce entraînerait, comme conséquence, la disparition de tout sentiment religieux de l'âme humaine; la négation de la liberté aboutirait, en dernière analyse, à la négation de la morale. Aussi l'Eglise est-elle de bonne heure entrée dans la voie difficile des compromis et des à peu près. Comme d'après les définitions qu'elle en donne, elle ne les peut concevoir comme agissant de concert sur l'âme, elle leur donne à chacune un rôle dans l'œuvre de la rédemption, comme si la personne aussi bien que l'œuvre de Jésus-Christ n'aboutissaient pas à l'union de l'homme et de Dieu, comme si la grâce n'appelait pas l'action de la liberté, et ne répondait pas à ses secrets désirs, comme si ce n'était pas pour la liberté elle-même une grande source de faiblesse et de déception, que d'être réduite à ses propres forces et à son isolement, au lieu de puiser ses inspirations les plus puissantes et ses joies les plus pures dans la communion vivante et intime de son Dieu. Les Sommes célèbres de Thomas d'Aquin et de Duns Scot, dont l'influence s'est fait sentir dans le monde de la pensée et de l'Eglise du quatorzième au seizième siècle, reposent sur une double tentative de conciliation de la liberté et de la grâce : celle-ci domine chez saint Thomas, celle-là chez Duns Scot. Nous ne pouvons poursuivre dans cet ouvrage spécial cette étude si intéressante. Elle nous permettrait de constater que le système de saint Thomas, tout en mettant l'accent sur la grâce, la rattache si étroitement à l'autorité et aux cérémonies de l'Eglise, qu'il en vient à la proclamer l'unique représentant de Dieu, et à transformer la grâce en une humble servante de la hiérarchie; conception qui, comme Pélage, exagère l'indépendance de la liberté humaine en face de son Créateur. Nous verrions que, de son côté, Duns Scot, tout en prenant pour point de départ la liberté humaine, accorde à la magie une large place, quand il assigne à la véritable humanité, l'Eglise, toute l'indépendance que le péché a fait perdre à l'individu, quand il enseigne que Dieu a abdiqué entre ses mains l'au-

torité, qu'il possède par essence, et lui a remis le pouvoir d'ouvrir ou de fermer à son gré les portes du ciel, et de le faire intervenir à son commandement dans le saint sacrifice de la messe, l'absolution et les indulgences. Bien que Duns Scot n'ait pas osé professer que l'homme peut se sauver par lui-même, et qu'il ne soit pas tombé dans l'erreur pélagienne historique que les conciles avaient condamnée depuis des siècles, parce qu'elle portait un coup mortel au christianisme, il n'en a pas moins enseigné un pélagianisme objectif, c'est-à-dire la puissance que possède l'humanité dans son sens collectif, qui est l'Eglise, d'accomplir par elle-même l'œuvre de son salut. Et comme cette apothéose de l'Eglise et des saints contribuait à rehausser aux yeux de la foule ses mérites et son autorité, Duns Scot se vit proclamé le premier docteur de l'Eglise universelle; son audacieuse tentative de reléguer dans l'ombre Dieu et Jésus-Christ, et de substituer à la communion des âmes avec Dieu la communion des saints dans le sens catholique romain, fut envisagée par l'Eglise comme une doctrine supérieure à la croyance vulgaire, à la piété mystique, que le culte enthousiaste et passionné de la Vierge et des saints ne pouvait pas satisfaire.

Nous voyons, il est vrai, cette autorité de l'Eglise terrestre habilement voilée par sa communion avec les anges, les saints et la Vierge, reine des cieux, qui composent l'Eglise céleste. Mais celle-ci se rattache si étroitement à celle-là, elle constitue avec elle sous une forme si intime et si harmonique le corps mystique de Christ, que la hiérarchie terrestre peut au moyen de ses prières d'intercession et de ses sacrifices exercer une grande influence sur la Vierge et sur les saints, qui, à leur tour, sont tout-puissants auprès du Père et du Fils. Cette déification de l'Eglise a été pour elle le résultat patiemment attendu de longs et persévérants efforts; elle a été réalisée grâce à un mélange habile de pélagianisme et de magie, d'incrédulité et de superstition. Il nous est facile de justifier cette épithète, en apparence sévère et injuste, d'incrédulité. Le cœur humain est naturellement enclin, dans sa condition présente de corruption et de misère spirituelle, à secouer le joug et l'autorité de Dieu, à éviter d'entrer en communion intime et vivante avec Jésus-Christ et de puiser de nouvelles forces et de nouvelles inspirations à la source céleste, en Dieu, en qui nous avons la vie, le mouvement et l'être. Sa conscience religieuse, obscurcie par le péché, se laisse séduire et entraîner par l'orgueil du cœur naturel, qui aspire à se concentrer en lui-même, et mérite le reproche adressé par l'Esprit à l'ange de l'Eglise de Laodicée. « Tu dis : Je suis riche, je me suis enrichi, je n'ai besoin de rien, et tu ne sais pas que tu es misérable, digne de pitié, pauvre,

aveugle et nu. » (Apoc. III, 17.) Cet orgueil de la vie est la racine de tout pélagianisme et de toute incrédulité, de l'erreur si multiple et revêtant au sein de l'humanité les formes les plus variées, que l'homme possède assez d'énergie et de grandeur pour ne pas avoir à se soumettre à l'action de la grâce et de la volonté divine.

Mais, comme nous l'avons déjà observé, cet orgueil de l'homme naturel, insondable comme le cœur lui-même, véritable Protée, sait prendre toutes les formes, et se cache même sous les apparences les plus contradictoires. Au moyen âge l'incrédulité pélagienne prend le masque de la superstition. L'Eglise s'attache, en effet, à paralyser le besoin inné qu'éprouve l'âme humaine de se sentir en communion avec Dieu, et cherche à le faire passer pour un enthousiasme malsain et pour un besoin factice, et elle affirme, pour le combattre, que Dieu a communiqué par un acte irrécusable et sans réserve de sa toute-puissance le trésor inépuisable de ses grâces à l'Eglise catholique romaine. Elle affirme, en outre, que ces grâces sont exclusivement unies au sacerdoce, et aux cérémonies qu'il accomplit et qu'il impose. L'Eglise peut, dès lors, faire apparaître Dieu à son gré au moyen de certaines formules qui possèdent une valeur intrinsèque et magique, et se substituer entièrement à lui en prenant dans l'âme des fidèles la place de Dieu. Aucun chrétien ne peut espérer entrer en communion avec lui qu'en se soumettant humblement à l'autorité de l'Eglise, et en recevant d'elle seule les grâces dont elle dispose arbitrairement. Les fidèles sont donc enclins à la considérer comme une véritable divinité, d'autant plus que Jésus-Christ, rentré dans le ciel à l'ascension et laissant la direction de son œuvre à ses représentants, semble perdu pour nous dans la gloire mystérieuse de sa divinité, et ne reparaîtra qu'au dernier jour pour juger les vivants et les morts. Les docteurs du moyen âge affirment, il est vrai, que c'est par une inspiration de son inépuisable amour que Dieu a voulu rendre ses grâces sensibles et accessibles à l'homme par le canal de l'Eglise. Mais l'amour véritable aspire bien moins à la possession des grâces impersonnelles qu'à la communion intime et vivante avec l'objet de son affection; celui qui aime véritablement s'offre lui-même à celui qu'il préfère, comme le don le plus précieux et le seul désirable. Si vraiment Dieu avait accordé d'une manière exclusive à l'Eglise les biens dont il est la source et le premier principe, il aurait en réalité témoigné son déplaisir au monde, prouvé qu'il voulait se tenir éloigné de lui, ne lui accorder qu'une forme inférieure et secondaire de la religion, en ne se rattachant à lui que par des intermédiaires terrestres. S'il est vrai, et l'Eglise romaine n'a jamais osé le nier ouvertement, s'il est vrai que, dans la vie éternelle, l'organisation hiérarchique de la terre

n'aura plus de valeur et de puissance, et si, par cela même, le dogme fondamental de l'Eglise visible n'a qu'une valeur temporaire, on serait tenté d'en conclure que la vie éternelle nous révélera une vie nouvelle supérieure à la révélation chrétienne, telle qu'elle nous est transmise par la papauté, que le christianisme ne peut plus être considéré comme la religion absolue et définitive, puisqu'ici-bas nous ne pouvons point réaliser la communion parfaite et idéale avec Dieu, et que nous devons donner notre adhésion à une forme religieuse essentiellement passagère, puisque ses bases sont toutes terrestres.

La superstition, qui a méconnu la véritable source de la vie religieuse dans l'âme, se voit réduite ici-bas à substituer à l'élément divin qui lui manque des équivalents, des à peu près, et à revêtir arbitrairement d'un caractère religieux et infaillible des signes sensibles, des symboles périssables et des hommes pécheurs. Elle mérite le reproche sévère de l'apôtre saint Paul (Voir Rom. I, 18-20), elle qui dépouille l'homme de ce qui constitue essentiellement la vie religieuse, pour ne lui offrir en compensation que de vains fantômes, fruits d'une imagination égarée. La véritable religion, qui est Christ, la lumière qui éclaire toute âme d'homme venant au monde, conserve sa spiritualité et son universalité objectives, tout en se communiquant historiquement au monde par la parole et par les sacrements. Les grâces divines, dont l'Eglise catholique officielle du moyen âge s'attribue le monopole exclusif, sont enchaînées d'une manière indissoluble au sacerdoce et aux actes de son ministère, sont passives entre les mains des prêtres, qui les dispensent selon leur bon plaisir, qui règlent, comme des juges infaillibles, s'ils accorderont et à quelles conditions ils accorderont l'absolution aux pécheurs, qui font comparaître, quand il leur plaît, Jésus-Christ dans l'hostie, et renouvellent chaque jour par la vertu magique de la formule de consécration le sacrifice du Calvaire. Christ cesse d'être présent en esprit, partout où se fait entendre la prédication de l'Evangile (Rom. X, 17), mais se voit enchaîné et retenu en un point matériel de l'espace, et, en dernière analyse, au siége épiscopal du pape, d'un homme pécheur pour lequel il s'est offert en sacrifice. Bien loin de se sentir l'humble instrument et la servante docile du Fils éternel de Dieu, l'Eglise prend insolemment sa place, et semble vouloir se tourner contre lui, puisqu'elle usurpe ses pouvoirs. Il en résulte, conséquence déplorable! que l'asservissement de la plupart des hommes sous le joug de quelques-uns de leurs frères doit leur tenir lieu de la communion vivante avec Dieu qui leur est interdite. Le prêtre lui-même ne peut que communiquer magiquement, et sans l'intervention de sa personnalité spirituelle, des grâces qu'il ne possède qu'en vertu d'un pouvoir

arbitraire. L'intelligence et la volonté, ces deux facultés intellectuelles qui facilitent et assurent les relations des hommes entre eux, en leur qualité d'êtres intelligents et libres, s'effacent et disparaissent devant l'action magique de la grâce. Les charismes de l'Eglise, bien loin de régénérer l'âme, portent les plus graves atteintes à sa personnalité. Les sacrements agissent *ex opere operato*, en vertu d'une puissance qui leur est propre, et n'exigent qu'un minimum de liberté, l'absence d'opposition de la part de l'homme. La messe basse agit au loin sur l'âme à l'intention de laquelle elle est dite, sans que cette âme en sache rien; elle conserve sa vertu même sur les âmes de ceux qui ont quitté la terre. L'Eglise est assez puissante pour prendre, auprès de Dieu, la place de tous ceux qui lui confiés, même des morts. Quels bienfaits est-on dès lors en droit d'attendre de la grâce? Assurément, aucune transformation individuelle des âmes à l'image de Dieu, par l'action directe et vivante de son Esprit. Si l'Eglise a le pouvoir de comprimer momentanément les mauvais instincts de l'homme, elle ne peut aspirer qu'à effleurer légèrement la surface de l'âme humaine, à nettoyer les dehors de la coupe et du plat, en en laissant l'intérieur plein de corruption et de souillure.

Au fond elle a entièrement méconnu l'élément moral dans sa notion de Dieu. Sa théorie de la grâce présuppose une conception physique de la Divinité, car seule une force matérielle peut contribuer au développement des principes impersonnels, sans tenir aucun compte de l'individu moral. Une grâce hostile à la liberté, une grâce qui comprime l'essor spontané de l'être ne saurait être une inspiration du véritable amour, qui favorise par excellence la personnalité et la liberté de ceux auxquels elle se donne. Cette théorie physique se révèle encore par la conception matérialiste de l'influence sanctifiante d'objets sensibles. A ce point de vue les priviléges religieux peuvent émaner, comme le parfum se dégage de la fleur, de certains lieux sacrés, de telle fontaine miraculeuse ou de telle madone descendue du ciel. Cette dernière doctrine est éminemment païenne. Si le bien, conçu sous une forme si peu morale, est étroitement rattaché à l'Eglise, celle-ci parle beaucoup de la transcendance et de la majesté de Dieu. Elle le proclame inaccessible; elle le compare à un feu dévorant qui consume les pécheurs. Christ lui-même n'est plus pour elle le bon berger, l'Agneau de Dieu, mais le juge sévère et inflexible; l'humanité de Christ a été entièrement absorbée par sa divinité. L'Eglise dans ses représentants visibles, la papauté et le clergé, et surtout dans ses membres glorifiés la Vierge et les saints, possède seule l'amour capable d'apaiser la colère du Père et du Fils. Il n'est plus désormais possible pour l'homme d'entrer en communion de pensée

et de vie avec un Dieu aussi redoutable, car ce Dieu, comme la divinité des gnostiques, ne semble connaître ni la miséricorde, ni l'amour, puisqu'il ne peut être touché que par l'intercession de la Vierge (1) et des saints. Sa justice et sa clémence ne s'unissent jamais dans l'amour, et la grâce même qu'il accorde aux fidèles par l'intercession de Marie n'est, en réalité, que la faveur de l'arbitraire et du caprice.

CHAPITRE TROISIÈME

LA VIE ECCLÉSIASTIQUE DU MOYEN AGE DANS SES CONTRADICTIONS INTÉRIEURES.

En poursuivant notre étude historique et critique du moyen âge, nous retrouvons dans sa vie religieuse et morale les contrastes que nous avons déjà signalés dans ses institutions et dans sa doctrine. Bornons-nous à en relever les traits principaux : la mondanité croissante de l'Eglise et du monachisme, la soumission aveugle à l'Eglise, jointe à un relâchement des mœurs qui envahit jusqu'au sanctuaire, une discipline rigoureuse de la pénitence associée à une absolution périlleuse dans son indulgence, la prétention orgueilleuse de posséder dans leur richesse infinie les grâces du royaume des cieux unie à une impuissance radicale de satisfaire les besoins religieux des âmes les plus simples. L'Eglise se plaît à tenir de plus en plus les intelligences dans une douloureuse incertitude au sujet de leur salut. Aussi, après quelques siècles d'une puissance dont elle avait abusé outre mesure, l'Eglise catholique, enchaînée dans les formes insuffisantes et étroites du moyen âge, ne pouvait plus espérer répondre aux aspirations nouvelles des esprits. On vit aussi se manifester dans la vie pratique, par un contre-coup inévitable, les conséquences déplorables de ces contradictions intérieures du principe catholique. On vit les âmes (et contentons-nous de rappeler ici les flagellants et les croisés) passer brusquement, et par un mouvement d'oscillation perpétuelle, des macérations les plus cruelles, aux plus honteux excès,

(1) Bernard de Clairvaux, le célèbre adversaire d'Abélard, parle en ces termes de la Vierge : « Les habitants du ciel et de l'enfer ont également leurs regards tournés vers Marie; les anges trouvent en elle leur plaisir, les saints reçoivent d'elle la grâce, et les pécheurs le pardon pour l'éternité. — O homme, dit-il ailleurs dans son sermon sur la nativité de la bienheureuse Marie, redoutes-tu en Jésus-Christ sa divinité, qu'il a conservée malgré son incarnation ? Veux-tu avoir un avocat auprès de lui ? Réfugie-toi auprès de Marie, ce type complet et pur de l'humanité. Le Fils exaucera sa mère, le Père son Fils. » (Voir Herzog, Real-encyclopædie. Article Maria, Mutter des Herrn, IX, p. 85.) (A. P.)

perdre toute activité intellectuelle et consciente pour tomber dans l'abîme désolant de la mort spirituelle, tout en continuant machinalement et par habitude des pratiques religieuses, qui n'avaient plus ni signification ni efficace pour des cœurs minés par le doute et par l'incrédulité. La masse obéissait passivement à la loi de la pesanteur et de l'habitude; les facultés, les écoles, la cour papale elle-même étaient retombées dans le doute et la vie voluptueuse de l'indifférence théorique et pratique. D'un côté, la foule ignorante et grossière transformait en un mécanique *Pater noster* la sublime prière, que le Christ avait enseignée à ses disciples pour les empêcher de tomber dans les vaines redites des païens, égrenait son rosaire, courait après les petits débitants d'indulgences, et cherchait à apaiser les troubles de son cœur et les angoisses de sa conscience, par des pèlerinages, des dotations pieuses, souvent même des supplices volontaires. Par contre, il n'était pas rare d'entendre dire, dans Rome, à des cardinaux, que la légende grossière du christianisme leur avait rapporté beaucoup d'argent. L'un d'eux, apprenant que Mélanchthon croyait sérieusement à la vie éternelle et au jugement dernier, déclarait qu'il aurait pour lui plus d'estime s'il ne croyait pas à d'aussi absurdes fables. Bellarmin lui-même est contraint d'avouer que, quelques années avant l'apparition dans la chrétienté des hérésies de Calvin et de Luther, les tribunaux ecclésiastiques étaient tombés dans le relâchement et dans la simonie, et que les mœurs avaient perdu leur austérité, les choses saintes leur prestige, les écoles leur science, les cardinaux leur foi. Le peuple lui-même apprenait à tourner en dérision le clergé et la religion.

Nous pouvons maintenant grouper et résumer tous ces éléments de la préparation négative de la Réformation au sein du catholicisme. La vie religieuse du moyen âge ne connaissait pas l'expiation, et ne pouvait s'en approprier les bienfaits. Les clefs de saint Pierre épuisaient plus facilement les trésors des peuples, que les richesses de la paix céleste. Le saint-père, qui avait perdu la véritable clef de la vie éternelle, interdisait aux esprits curieux le droit de la rechercher en dehors de lui, et persécutait à outrance les âmes audacieuses et soutenues par un pressentiment divin, qui s'efforçaient de secouer son joug. La pénitence ecclésiastique, avec tout son arsenal de pratiques minutieuses et d'indulgences, parvenait bien à dompter et à assoupir les âmes frivoles et d'une piété superficielle, mais aussi à quel prix! en abandonnant les natures délicates aux déchirements de leur conscience, en refusant de leur donner la ferme et joyeuse assurance que leurs péchés étaient pardonnés. Le confessionnal se transformait pour elles en un chevalet de torture, parce qu'elles ne pouvaient

affirmer qu'elles avaient confessé tous leurs péchés, parce qu'elles savaient que l'oubli, même involontaire, d'une faute ou d'une faiblesse ôtait à l'absolution toute sa portée. Les âmes pouvaient, il est vrai, être arrachées au purgatoire et obtenir l'entrée du royaume des cieux, en vertu de l'efficace et du nombre des prières d'intercession, et des messes dites à leur intention. Mais tous ces moyens de grâce coûtaient beaucoup d'argent, et, insensiblement, les esprits clairvoyants et instruits cessèrent d'attacher le moindre prix aux bénédictions vénales des prêtres, parce qu'ils comprenaient que les distinctions terrestres entre les riches et les pauvres ne pouvaient avoir aucune valeur dans la vie éternelle. Malheureusement, ces protestations contre l'esprit mercenaire du clergé n'enfantèrent, le plus souvent, qu'une frivolité dangereuse pour les mœurs, ou un scepticisme rongeur pour les âmes.

DEUXIÈME SECTION

LES CÔTÉS POSITIFS DE LA PRÉPARATION.

Nous serions coupable de partialité et d'injustice envers le moyen âge, si nous ne tenions compte, dans notre étude, que de ses erreurs et de ses fautes. Nous enlèverions, en outre, à la Réformation ses points de contact avec le christianisme historique, et, en ne voyant dans l'Eglise pendant plusieurs siècles que superstition et ignorance, nous la transformerions en une révolution fortuite et arbitraire. Elle est en droit de s'appuyer, pour sa défense, sur le fait que, non-seulement avant elle les âmes étaient détournées de la vérité, mais qu'elle ne fait que continuer l'œuvre de ces esprits religieux et convaincus qui, pendant des siècles, restèrent attachés en secret à l'Evangile (1). La Réforme peut être considérée comme la justification et comme le couronnement de l'œuvre accomplie et perpétuée à travers les siècles par quelques âmes généreuses, comme la solution du problème compliqué devant lequel avaient échoué tous les efforts des docteurs. La chaîne des temps n'est point rompue, nous voyons se continuer, à travers les siècles obscurs, l'action du Saint-Esprit; et les apôtres et les réformateurs se tendent la main d'association dans l'œuvre du Seigneur. Si, au contraire, nous envisagions la Réformation comme un coup de tonnerre dans un ciel sombre, si nous l'arrachions à son contexte historique, l'Eglise nouvelle, sans tradition, sans passé, sans garantie, pourrait être considérée comme l'œuvre capricieuse d'un homme et d'un parti, comme une crise, redoutable sans doute pour l'Eglise romaine, mais fugitive et sans portée, et ne devant laisser aucune autre trace de son passage destructeur et infécond que quelques ruines et quelques apostasies; ce ne serait plus, pour la papauté, que cette correction salutaire dont parle à ses lecteurs

(1) Nous devons appliquer aussi ces considérations profondément vraies à l'apparition du christianisme sur la terre. Les apologètes imprudents, qui ne voient que ténèbres dans la civilisation antique, dépouillent le christianisme du plus beau fleuron de sa couronne, son caractère éminemment humain et universel. Rappelons, comme analogie, la belle pensée de Tertullien, qui invoque en faveur de la foi le témoignage de l'âme naturellement chrétienne, et l'ingénieuse théorie de l'école d'Alexandrie, qui enseigne l'action secrète du Verbe sur l'âme des Sophocle et des Platon. (A. P.)

l'auteur de l'épître aux Hébreux (XII, 7-11). Pour mériter l'épithète glorieuse d'évangélique, que l'histoire impartiale a accolée à son nom, l'Eglise réformée doit prouver que la source pure de l'Evangile, dont Jésus-Christ avait dit qu'elle jaillirait jusque dans la vie éternelle, un moment presque tarie au sein de l'humanité détournée de la vérité, a trouvé en elle un nouveau lit, dans lequel elle déverse à flots pressés ses eaux et sa fraîcheur. La Providence ne veut point par là dépouiller l'Eglise romaine de la vérité, mais la purifier elle-même, et la préserver contre les conséquences de ses erreurs.

Quels sont ces éléments positifs et évangéliques qui se sont conservés au sein des erreurs du moyen âge, ces puissances saines et progressives qui ont échappé à l'action délétère de la hiérarchie ? Nous pouvons en relever trois principaux : le mysticisme, le réveil des études bibliques, les progrès des sciences et des lettres. Ces trois puissances, il est vrai, n'apparaissent pas toujours en même temps dans l'histoire et dans le monde, parfois même elles se jalousent et se combattent. Ce n'est qu'après de longs siècles de lutte et de progrès, qu'en convergeant toutes les trois vers un but unique, en s'unissant sans se détruire, et en s'harmonisant sans se confondre, elles permettent au principe de la Réforme de se déployer dans toute l'énergie de sa maturité, de surmonter victorieusement tous les obstacles, de rendre enfin à la société religieuse sa jeunesse et sa beauté premières. Si nous commençons cette étude nouvelle par la théologie mystique du moyen âge, c'est qu'elle a été la plus féconde en résultats, qu'elle a pénétré jusqu'aux sources mêmes de la vie, et préparé les âmes à accepter avec joie la vie nouvelle que la Réformation apportait dans le monde. Mieux que tout autre principe, en effet, elle était appelée à vaincre et à résoudre le dualisme du moyen âge.

Cette étude nous permettra aussi de saisir ses erreurs, son étroitesse, ses dangers, et de montrer combien elle s'est purifiée et enrichie à l'école de la vie pratique, et dans son union avec l'esprit de la véritable science.

CHAPITRE PREMIER

LE MYSTICISME DU MOYEN AGE (1).

Quels que soient les jugements que l'on porte sur l'esprit et la valeur du mysticisme, ce serait faire preuve d'étroitesse intellectuelle

(1) Sources. — En Allemagne : Pfeiffer, Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts, 2 vol. 1845-57. H. Suso's Leben und Schriften, éd. Diepen-

et de sécheresse dogmatique, que de méconnaître et de nier, *à priori*, que le mysticisme du moyen âge fut animé, surtout en Allemagne, d'un souffle religieux; que de lui refuser, dans ses principaux représentants, une profonde expérience religieuse et une communion intime et vivante avec Dieu. Le mysticisme du moyen âge s'absorbe dans la contemplation des réalités invisibles du royaume des cieux, juge à leur lumière tous les événements de cette vie, sans cesser pourtant d'appartenir à son temps par son esprit et par ses tendances. Nous ne pouvons donc pas adhérer au jugement de quelques-uns de nos contemporains, qui ne veulent y retrouver qu'un enseignement philosophique, qu'un précurseur incomplet de la spéculation moderne et qu'une tendance qui, bien que supérieure aux aspirations de son époque, n'a pas une conscience bien nette de l'œuvre qu'elle veut accomplir, et se replie dans sa propre pensée pour se nourrir de ses méditations solitaires, dans lesquelles se résume, à ses yeux, toute la vérité. Un individualisme aussi exclusif rend impossible toute communauté réelle de vie et de sentiment entre l'âme et son Dieu. Nous voyons, au contraire, le mysticisme ne se séparer de la société religieuse et ne s'affirmer qu'en vue de cette communion directe et intime avec la source de toute vie. S'il était vrai qu'il n'est qu'une tendance particulière de l'esprit humain, nous ne pourrions y voir qu'une illusion de quelques âmes, un degré inférieur de l'esprit philosophique qui, comme les étoiles dont, pendant la nuit, la voûte des cieux est parsemée, pâlit et disparaît quand se lève à l'horizon du monde intellectuel le soleil d'une philosophie supérieure.

Le principe constitutif et intime du mysticisme n'est pas autre chose que le sentiment religieux, tantôt revêtu d'un caractère intellectuel exclusif, tantôt se manifestant comme une puissance morale et imprimant à la vie mystique un caractère rigoriste et étroit, qui ne pourra disparaître que quand ces deux éléments se seront harmonisés et pénétrés réciproquement dans le cours de leur développement historique et intérieur. Puisque le mysticisme se manifeste sous une forme exclusivement religieuse, nous pouvons nous demander si l'élément religieux demeure chez le mystique identique à la vie reli-

brock, 1854. Tauler's Predigten, Basel, 1521. — Bibliothèque ascétique et mystique, surtout au moyen âge. Cologne, 1849-57. — Gottf. Arnold, Historia theologiæ mysticæ, 1702. Helferich, Die christliche Mystik in ihrer Entwickelung, 2 vol. Hambourg, 1842. — Gœrres, Die christliche Mystik, 1836. Bœhringer, Die Kirchengeschichte in Biographien, 1855. Schmidt, maître Eckart, dans les Studien et Kritiken, 1839, page 663. Ullmann, Die Reformatoren vor der Reformation, Perthès, 1866. Engelhardt, Richard de Saint-Victor, et Ruysbroeck, 1838. Liebner, Hugo de Saint-Victor, 1832, etc. — En France: E. de Bonnechose, les Réformateurs avant la Réforme. Ouvrages de Matter.

gieuse de chaque croyant sincère, ou s'il revêt chez lui un caractère particulier, et qui permette de le distinguer.

La piété aspire, avant toutes choses, à entrer en communion avec Dieu; elle tend à recevoir de lui ses inspirations et la nourriture de son âme, elle lui demande de se manifester à elle sans intermédiaire comme sans voile. Deux voies lui sont ouvertes pour arriver à la réalisation de ses désirs.

L'homme peut s'attacher à des grâces objectives, auxquelles sa foi associe la présence de Dieu et la communion avec lui, grâces qui, seules, peuvent lui donner accès auprès du Père céleste, sans que cette participation à des symboles extérieurs implique nécessairement, pour lui, une relation intime, et sans que tous ses besoins religieux y trouvent une entière satisfaction. Mais aussi, entraîné par l'ardeur de sa piété, l'homme peut aspirer à quelque chose de plus intime que ces grâces humaines et sensibles, et ne pas même trouver la paix de son âme dans la révélation, qui est une œuvre de Dieu, et non pas Dieu lui-même. Il peut même chercher à saisir directement l'objet de son amour, en s'élevant, par les élans de son âme, au-dessus du domaine restreint de la religion pratique, et dès lors sa foi vivante et personnelle lui dicte une conduite indifférente, et souvent même hostile à la foi historique et ecclésiastique.

On ne peut qualifier sans plus la première tendance de superstitieuse. La religion, qui nous révèle en Dieu notre père et notre céleste ami, réclame le concours de l'expérience et de l'histoire. Puisque l'homme est un être fini et historique, en tant que créature appelée à vivre sur la terre, il ne peut s'élever d'un seul élan de son âme jusqu'au Dieu absolu et infini. Dieu doit descendre jusqu'à lui, se rendre accessible à sa faiblesse, employer des intermédiaires choisis par sa sagesse pour se rapprocher de lui, éveiller en son âme le sentiment religieux, et lui offrir quelques points d'appui pour s'élever de la terre jusqu'au ciel. Ces auxiliaires puissants de la vie religieuse, ces ambassadeurs, pour ainsi dire, ne sont pas, sans doute, la Divinité elle-même, mais ils lui préparent et lui consacrent au sein de l'humanité des sanctuaires, un saint des saints au-dessus duquel plane la majesté divine. Ce penchant inné de la piété à chercher sa satisfaction dans les révélations historiques de la Divinité, est l'un des arguments les plus puissants en faveur de l'œuvre historique et humaine de Jésus-Christ, et des sympathies secrètes qui nous attirent vers lui. Néanmoins, le simple contact avec des institutions et des révélations qui, par le fait qu'elles appartiennent au monde sensible, semblent, au premier abord, assurer à l'âme une possession réelle des grâces éternelles, ne peut suffire à la piété vivante dont l'amour exige la

possession de l'objet de son adoration. Il ne suffit pas que la contemplation et la mémoire, qui ne sont que les portiques extérieurs du sanctuaire de l'intelligence, entrent en rapports avec ce que Dieu communique de lui-même dans le temps et dans l'espace, et se l'assimilent. Ce qui importe, c'est que l'intelligence tout entière, tout l'être spirituel de l'homme reçoive et embrasse, jusque dans ses profondeurs les plus intimes, l'objet de sa foi vivante. Seule, cette communion personnelle imprime aux révélations historiques un caractère de certitude et de divinité, permet à ces deux éléments de la religion de s'unir, et de se pénétrer réciproquement, et assure ainsi à l'âme la réalisation de ses vœux les plus ardents et les plus chers. Tant que cette évolution progressive de l'âme n'a pas atteint le but qui lui était assigné, et aussi longtemps que l'indolence religieuse de l'âme partagée transforme en un résultat définitif ce qui n'était destiné qu'à être pour elle un moyen de s'élever aux degrés supérieurs de la connaissance, cette stagnation, qui s'immobilise dans la simple acceptation de la foi historique, se transforme en une superstition plus ou moins grossière, satisfaite de son sort ici-bas, s'accommodant aux besoins de la vie terrestre, et se contentant des grâces incomplètes de l'Eglise visible (1). C'est là le caractère essentiel du paganisme et de la piété pharisaïque, qui n'ont jamais possédé de mystiques. On ne peut donner le nom de mysticisme aux grossières conceptions magiques qu'elles se sont formées de l'action intrinsèque de ces grâces divines ou humaines.

Le trait caractéristique du mysticisme, au contraire, est que, bien loin de s'arrêter aux moyens, il aspire à s'approcher directement de Dieu, dont la présence perçue par l'âme constitue, pour lui, l'essence de la religion. Il ne peut pas, non plus, se contenter des témoignages historiques de la bienveillance de Dieu dans le passé, qui ne sont que de simples symboles de sa présence; il veut, avant tout, nourrir l'âme du Dieu vivant.

(1) Nous empruntons comme terme de comparaison dans le domaine pratique de la prédication un beau passage d'un discours de Schleiermacher. (Homilien über das Evangelium der Johannes, I, 273.) (A. P.)

« Il semble que le Seigneur, quand il parle de l'adoration en esprit et en vérité, a eu en vue le culte de la synagogue, le culte que nous chrétiens rendons au Seigneur, et dont nous retirons les plus grandes grâces. Mais, mes frères (et cette vérité est remise en lumière depuis que l'Evangile est annoncé dans nos temples), ceci n'est point parce que l'église, dans laquelle nous nous réunissons, est un lieu sanctifié par la consécration et distinct des autres lieux de la terre, que nous adorons Dieu en esprit et en vérité; car Dieu est présent partout, lui qui est esprit; mais c'est parce que nous lui rendons ce culte, pour entrer en communion avec lui.

Nous pouvons, maintenant, comprendre comment le mysticisme est exposé, par sa tendance même, à tomber dans les plus graves erreurs. Le premier écueil contre lequel il vient souvent se briser, est un spiritualisme exagéré. S'il était vrai que l'évolution en nous de la vie religieuse dût s'accomplir dans le secret de l'âme, et sans aucun contact avec le monde extérieur et avec l'histoire, n'est-il pas à craindre que le sentiment religieux ne s'égare dans les rêveries d'un individualisme outré, sans parvenir à atteindre le but qu'il se propose ? Ce subjectivisme absolu peut même s'associer involontairement à des manifestations et à des tendances qui prétendent réaliser ses vœux les plus chers, sans pouvoir les satisfaire. L'affirmation individuelle de l'âme, qui se dit en communion avec Dieu, privée du contre-poids salutaire de l'expérience et du témoignage historiques, peut d'autant plus difficilement fournir ses preuves et se justifier, que, dans les manifestations de la vie intérieure, il n'existe aucune ligne de démarcation précise entre l'action de Dieu et les mouvements de l'âme. De plus, le mysticisme, aussi bien que la piété, dépendent de la notion qu'ils se forment de l'homme, de Dieu, et des relations qui doivent et peuvent exister entre eux. Il n'y a pas d'union possible quand l'âme ne possède pas une idée nette et distincte des attributs intellectuels et moraux de Dieu, quand la piété fervente de l'homme n'envisage Dieu que comme la catégorie absolue de l'infini, et, par le fait, les besoins les plus intimes de l'âme ne sauraient y trouver leur véritable satisfaction. Le chemin que doit parcourir le mysticisme, avant d'arriver au but qu'il se propose, est donc plus considérable qu'on ne serait porté, au premier abord, à le croire. Néanmoins, il refuse souvent d'entrer dans la voie qui lui est toute tracée, et d'accepter les bienfaits des révélations historiques. Par principe, il ne s'attache jamais aux moyens extérieurs de salut, quelles que soient, d'ailleurs, leur valeur religieuse et leur autorité divine; il se complaît à fouler aux pieds les enseignements et les leçons de l'histoire; c'est pour lui son plus beau titre de gloire, que de percer le voile extérieur de la révélation et toutes les sphères intermédiaires, pour se perdre dans le mystère de l'absolu. Il semblerait que, pour lui, l'insondable, l'inaccessible, constitue le souverain bien, et que la certitude, la précision de la connaissance, ne sont qu'un degré inférieur de la religion.

Cependant, si nous analysons les attributs de Dieu, nous sommes contraints de reconnaître que la nature morale de Dieu ne peut se révéler que par certains actes précis et définissables, parce que, dans son essence, il ne peut se faire connaître que comme un être aimant, et par des actes qui manifestent ses sentiments. Quand le mysticisme

veut faire, pour ainsi dire, table rase des révélations de Dieu, même de la plus grande et de la plus auguste, qui est l'envoi de Jésus-Christ, pour s'élever au-dessus des faiblesses et des limites du temps présent, jusqu'à la plénitude même de l'essence divine, il supprime en Dieu l'attribut souverain, l'amour qui se communique, et qui se donne à ce qu'il aime.

Aussi le mysticisme est-il constamment exposé au grave péril de se perdre, et comme de s'engloutir au sein d'une divinité infinie, immuable, qui dévore ses adorateurs, comme le vieux Saturne dévorait ses enfants, et qui ne connaît pas l'amour, puisque l'amour tend à développer et à grandir l'objet de son choix. Dans sa tentative généreuse de s'élever au-dessus du point de vue étroit des attributs physiques de Dieu, et de combler l'abîme entre la révélation et le mystère, le mysticisme, s'il veut rester fidèle à son essence, et parvenir au but qu'il s'est assigné, doit se réconcilier avec les révélations objectives de Dieu, qui constituent la foi historique de l'Eglise. Ce rapprochement se réalise dès que le mysticisme s'attache, dans les élans de sa piété, à la contemplation des attributs moraux de Dieu. Dès qu'il cherche à s'unir à Dieu, non plus seulement comme à l'infini absolu, mais aussi comme à l'amour céleste, il aime à rechercher dans la révélation les témoignages et les preuves de cet amour. Il lui est désormais possible de retrouver, dans cette sphère terrestre des révélations divines, non-seulement le symbole, l'image, et le voile obscur du monde invisible, mais encore les vérités qu'elles représentent. En s'attachant au chemin, il y trouve aussi la vérité et la vie; en adorant le Fils et le Rédempteur, il se voit en face du but de ses plus intenses aspirations, en face du Père, et le Christ historique lui révèle, dans toute leur plénitude, la personnalité et l'amour de Dieu. (Jean XIV, 9.) Ces progrès intérieurs de sa vie religieuse le rapprochent de la foi historique, plus accessible aux masses, et il se confond aussi dans sa forme supérieure et dans l'épanouissement de ses facultés, avec la piété vivante des âmes sincères de tous les temps. La véritable piété, en effet, puise ses inspirations dans le principe, qui est l'essence même du mysticisme. Elle doit, il est vrai, grandir à l'école de l'Eglise, dont elle reçoit l'enseignement et les sacrements. Mais, en réalité, ces leçons et ces grâces, que celle-ci, en vertu de son mandat divin, dépose dans le cœur de chaque fidèle, sont comme autant de tisons couvant sous les cendres, s'ils ne sont pas embrasés par le souffle puissant de l'Esprit, si l'âme n'aspire pas à se rapprocher de Dieu d'une manière plus intime et plus efficace, si les grâces que l'Eglise lui a offertes ne viennent pas d'elles-mêmes éveiller en elle de nouveaux et saints désirs. La vie chrétienne a revêtu sa forme la

plus parfaite, le jour où, non-seulement l'homme extérieur, mais, comme le déclare le Psalmiste, le corps et l'âme s'égayent dans la possession du Dieu vivant.

> Les justes sont transportés, ravis devant Dieu,
> Et tressaillent d'allégresse.
>
> (Ps. LXVIII, 4.)

Le mysticisme grec, dont Denys l'Aréopagite (1) est le représentant le plus éminent, s'attache, de préférence, au côté intellectuel de la réceptivité de l'homme pour Dieu; pour lui, le couronnement, en même temps que la récompense de la piété, c'est l'absorption de l'âme humaine, et sa concentration impersonnelle dans la contemplation de Dieu, conçu par le génie grec comme un océan infini de lumière qui éblouit, aveugle, et semble à l'esprit fini de l'homme un abîme de ténèbres, dans lequel la personnalité humaine finit par s'engloutir. Une contemplation aussi intense et aussi continue des obscurités divines paralyse les sens et confond l'intelligence. L'Aréopagite envisage, il est vrai, cet être infini comme la majesté suprême, comme l'unique moteur de l'univers, dont la pensée plonge les âmes dans une sainte et indicible terreur, mais cet être infini n'offre aucun des caractères de cet amour divin dont nous parle l'Evangile, de cet être qui, s'abaissant par bonté jusqu'à la créature, la vivifie et la console par sa tendresse paternelle.

Le mysticisme latin, dont l'école de Saint-Victor est le plus brillant représentant, tout en s'attachant aux mêmes formes de l'esprit grec, accorde néanmoins une large place à l'élément moral dans l'homme. La communion avec Dieu, après laquelle l'âme soupire, est à la fois plus personnelle et plus intime, l'âme veut goûter, savourer Dieu (*sapida Dei notitia*), et en nourrir son âme. Nous reconnaissons dans ces désirs un développement de la personnalité. Et, en effet, l'union avec Dieu est un acte de la liberté qui, par sa propre volonté, s'élève (*excessus*) au-dessus d'elle-même. Dieu ne joue aucun rôle actif; ses attributs moraux n'entrent pas en jeu; il n'est que le sujet et l'objet dont se nourrit l'intelligence humaine, il est le bien suprême, mais immobile, un océan de paix et de bonté. La vie, le mouvement, la

(1) Nous croyons que l'esprit spéculatif et subtil de la Grèce, qui sous sa forme païenne s'est donné libre carrière dans le néoplatonisme des Plotin et des Porphyre, s'est inspiré sous sa forme mystique chrétienne des théories panthéistes de l'Orient, à Alexandrie, ce point de contact fameux de l'Orient et de l'Occident grec. Ritter le déclare lui-même dans son Histoire de la philosophie chrétienne, I, 390. Sous le masque de la piété, dit-il, se cache le paganisme pur, qui cherche des intermédiaires humains pour faire entrer l'âme en communion avec Dieu, et n'ose espérer une veritable révélation de la Divinité. (A. P.)

passion, sont l'apanage exclusif de l'âme humaine dont le développement moral doit aboutir à une participation vivante de Dieu, si elle consent à le soumettre à la discipline d'une méthode savante autant que compliquée.

Le mysticisme germanique, enfin, tout en paraissant reléguer de plus en plus dans l'ombre l'action de l'individualisme, trahit, en plusieurs points, dans le cours de son développement, des analogies et des affinités partielles avec les principes évangéliques. Le calme, la résignation sont recommandés par lui de préférence aux élans fiévreux de l'âme. Dieu n'est plus une entité abstraite et inaccessible. L'âme, qui s'y est préparée par la méditation, attend avec patience que Dieu, par un acte de son amour, lui procure l'ineffable jouissance de sa communion, et lui en donne l'assurance par des signes manifestes. L'homme qui veut se préparer dignement à participer à cette grâce suprême, doit laisser Dieu devenir en lui, se dépouiller de tout penchant égoïste, et faire dans son âme un vide que Dieu seul puisse combler. Pour Henri Suso, cette préparation est accompagnée d'une souffrance passive, volontairement acceptée, et joyeusement supportée; pour Ruysbroeck, elle s'unit à la contemplation du Christ glorifié, et rentré dans le ciel dans la plénitude de sa diviuité. Il ne suffit pas à l'homme de renoncer entièrement au monde extérieur et sensible; à cet effet, il doit encore lutter contre lui-même, contre cette personnalité foncièrement égoïste et hostile à Dieu. Il semble donc que cette aspiration mystique vers une justice supérieure foule aux pieds les droits de l'individualité. Le but prochain, mais encore obscurément entrevu de ces luttes intérieures, est l'humilité absolue, l'abnégation sans réserve de l'être moral. Cette méthode contemplative, dans son hostilité contre tout ce qui appartient au domaine des réalités historiques et sensibles, ne pouvait que dédaigner les grâces extérieures de la révélation, l'Eglise et les sacrements, qu'elle ne considère que comme des symboles propres à éveiller dans l'âme le mysticisme, pour s'élever dans les régions supérieures de la contemplation directe et sans voile. Le mysticisme, emporté par son ardent désir de se rapprocher de Dieu, semble perdre conscience du monde et des événements qui s'y accomplissent. Il n'y voit qu'une source constante de distraction et de trouble, et n'accorde aussi qu'une place secondaire aux révélations de Dieu dans l'histoire et dans le temps. Christ, dont il parle sans cesse, demeure pour lui Dieu même, et son action pour nous dans le monde disparaît devant son action dans notre âme, action qui revêt souvent une forme panthéiste. Le mystique parfait se considère comme une manifestation de Dieu : ses pensées, sa volonté, sont les pensées et la volonté per-

sonnelles de Dieu. Tel est le résultat des spéculations hardies de maître Eckart, et la théologie allemande elle-même présente plusieurs développements qui offrent de grandes analogies avec ce panthéisme spéculatif. La piété des mystiques a néanmoins conscience des graves dangers auxquels elle s'expose. Ruysbroeck, le docteur extatique, veut mettre ses lecteurs en garde contre lui. Suso le dépeint sous la forme d'un esprit séducteur qui s'attache à l'ami de Dieu et qui s'efforce de l'entraîner dans le chemin dangereux de la fausse liberté et de la raison orgueilleuse. Il était plus facile de mettre les esprits en garde contre les abîmes, que de leur montrer le droit chemin et de le suivre soi-même.

Tauler, le puissant prédicateur de la repentance, occupe à ce point de vue un rang supérieur dans l'école mystique allemande. Lui-même prend pour centre de son système la théorie que nous avons développée, et demande que l'homme se renonce lui-même d'une manière absolue, pour que Dieu s'incarne de nouveau dans l'humanité. Cette incarnation constante de Dieu est pour Tauler une déification de l'homme. Mais il ne réduit pas, comme Suso, la pénitence à de simples pratiques monacales. Pour lui, la pauvreté, les veilles, les jeûnes, les macérations ne sont pas de bonnes œuvres en soi, mais de simples instruments de sanctification. On ne doit point les pratiquer pour elles-mêmes, mais uniquement en vue du but qui leur est assigné. Il n'existe pas de vocation plus sainte que les autres; tous les hommes, sans distinction, sont appelés à combattre et à étouffer dans leur cœur l'orgueil de la créature, pour s'appliquer exclusivement à l'amour de Dieu; tous doivent confesser et reconnaître leur misère spirituelle, pour ne plus compter que sur les trésors inépuisables de la grâce divine. Ce point de vue, à la fois mystique et pratique, est admirablement reproduit et développé dans le célèbre traité de *l'Imitation de Jésus-Christ*, généralement attribué à Thomas A-Kempis, mort en 1471. Le mysticisme s'y unit, dans un degré remarquable, aux inspirations d'une morale supérieure, qui le rendent accessible au grand nombre. La théologie allemande fait un pas de plus, et offre de grandes affinités avec la révélation. On doit, dit-elle, distinguer la Divinité abstraite du Dieu qui se révèle; la majesté de Dieu ne réside ni dans son essence inaccessible, ni dans sa puissance, qui confond et dépasse toutes les imaginations humaines. Ce qu'il faut à l'homme, c'est un Dieu vivant, et qui se communique aux âmes. Nous nous trouvons en face d'un grand progrès de la pensée religieuse, qui estime le Dieu connu et adoré des âmes bien supérieur à l'être transcendant et insondable. La théologie allemande échappe, par l'heureuse inspiration d'une piété vivante, à l'éner-

vante et fatale fascination qui fait tomber le mysticisme vulgaire dans les égarements du panthéisme et du quiétisme. Nous ne pouvons, dit-elle, en parlant de la Divinité envisagée en elle-même, lui assigner ni la science, ni la volonté, ni aucun attribut, puisque nous nous trouvons en présence de l'ineffable. Mais ce qui constitue l'essence même du Dieu vivant, c'est qu'il peut et veut se révéler à nous, nous faire connaître son amour, nous permettre d'entrevoir les richesses infinies de sa bonté. Dans son exposition de la vérité, la théologie allemande se rattache à la doctrine ecclésiastique de la Trinité. Dieu n'est pas pour nous une monade simple et abstraite, mais un être vivant, libre dans son amour et se suffisant à lui-même. L'idée de la création se rattache de la manière la plus intime et la plus vivante à cette notion de l'amour du Dieu vivant. Sans doute Dieu existe en dehors de toutes ses créatures, qui n'ajoutent rien à son essence et à sa grandeur; en dehors du monde il existe en puissance, mais non pas en action. Or, Dieu ne veut pas se borner à l'existence abstraite, il veut déployer sa vie, sa grandeur par l'œuvre de la création, dans laquelle il manifeste ce qui constitue en lui l'être. Le monde reflète son activité, l'homme surtout est son représentant et son instrument intelligent et libre, créé à son image et à sa ressemblance. Le monde ne saurait être envisagé comme un pur néant, comme une chose imparfaite, ou plutôt mauvaise en elle-même; puisqu'il rentre dans le plan de Dieu, et qu'il est utile à ses desseins, il trouve en lui sa base et sa raison d'être. Il doit y avoir rapprochement, bien plus accord intime et vivante harmonie entre le monde et Dieu, entre notre conscience du monde, que nous habitons en notre qualité d'êtres finis, et notre conscience de Dieu, à l'image duquel nous avons été créés immortels. Dans notre condition présente, il est vrai, notre œil gauche est tourné vers le monde, et notre œil droit vers Dieu. Bien loin d'arriver à une vue harmonique d'ensemble, nous obscurcissons encore nos faibles lumières par notre endurcissement et par nos désordres. Nous devons y voir les conséquences du péché, et non pas une loi inflexible et fatale. Christ a su embrasser d'un regard harmonique la terre et le ciel, Christ est aussi notre modèle. Dans le point de vue qu'a adopté l'auteur de *l'Imitation*, le chrétien n'est plus engagé à haïr le monde. Le monde est un instrument entre les mains de Dieu, un moyen puissant d'action sur l'homme. Celui-ci doit vivre au sein du monde, sans se laisser séduire et absorber par lui. A ce point de vue plus humain se joint une appréciation, plus juste aussi, des révélations historiques. Christ, dans son incarnation, nous manifeste, sous la forme la plus parfaite, l'action de Dieu sur nos âmes. Les souffrances du Sauveur ne sont plus

mises à l'arrière-plan; Dieu, pour *l'Imitation*, n'est pas le Dieu inaccessible et impassible des mystiques. Si, comme Dieu, il ne peut connaître ni la tristesse ni la douleur, comme Sauveur incarné en un homme il s'est volontairement soumis à l'angoisse et à la souffrance pour affranchir sa créature de la peine du péché.

Le mysticisme de la théologie allemande présente néanmoins de nombreuses lacunes. Il n'établit pas une distinction assez profonde entre Dieu et le monde, la bonté en Dieu n'est pas assez nettement abordée par le côté moral, la justice est reléguée dans l'ombre, il n'y est jamais parlé ni de la faute, ni de la culpabilité de l'homme, Christ y est moins envisagé comme le Rédempteur, que comme un modèle ascétique et monacal de renoncement et d'amour sympathique pour les misères de l'humanité. Suso sait trouver, pour décrire cet amour, les expressions les plus tendres et les plus poétiques, mais ce sont plutôt des cantiques du mois de Marie, que des hymnes de la Passion.

Et, en effet, comme la grâce, d'après cette théorie, ne se peut communiquer qu'aux âmes qui se confient absolument en Dieu, et que cette confiance, étant l'œuvre de l'homme, est aussi fragile qu'imparfaite, l'âme n'acquiert jamais la pleine assurance de son salut; elle ne grandit jamais dans le développement progressif de la nouvelle créature, mais, toujours entravée dans son essor par le désir d'accomplir des œuvres méritoires et de se préparer à recevoir la grâce, elle ne peut se sentir en paix qu'en proportion qu'elle se sent vertueuse, sentiment aussi rempli d'incertitude que d'angoisse. La théologie allemande prêche exclusivement l'anéantissement de l'individualité, et néglige par trop, non-seulement l'élément actif de l'acceptation du salut, mais aussi l'élément négatif, c'est-à-dire l'aveu de son impuissance, et l'abandon du moi égoïste à l'action divine. Le mysticisme, sans tenir compte du rôle considérable de la foi dans la vie du fidèle, fait succéder sans transition à l'abandon de l'âme la possession mystique et entière de Dieu, et la déifie sans préparation comme sans spontanéité. Sans doute les mystiques mettent l'accent sur l'humilité de la créature devant son Dieu; mais les systèmes mêmes qui relèvent le côté moral de cette vertu fondamentale, et qui l'entendent dans le sens du renoncement absolu à tout égoïsme, ne développent que ces deux principes, que l'homme doit se purifier de tout élément de sa nature étranger ou hostile à Dieu, puis entrer en communion avec Dieu. Qu'est-ce à dire au fond? qu'il n'y a pas de communion possible avec Dieu sans sainteté parfaite, et dès lors l'homme ne peut jamais espérer posséder Dieu ici-bas. La logique demande que Dieu veuille et puisse se rapprocher du pécheur (sans quoi tous

les hommes sont éternellement perdus), ou du moins du pécheur, qui, sans avoir atteint la sainteté, reconnaît sa culpabilité et sa condamnation. Pour être vrai, nous devons même ajouter que l'humilité n'est sérieuse que du moment où l'âme, accablée par le sentiment du péché, se sent séparée de Dieu par une faute qui n'a pas encore été expiée, et, proclamant la justice de ses jugements, soupire, avant toutes choses, après la rédemption de son âme, sans oser aspirer à se rapprocher directement de Dieu. Cette erreur si grave et si fondamentale des mystiques porte des fruits amers pour les âmes, et les fait osciller incertaines et troublées entre les joies ardentes, mais fugitives, d'une contemplation passagère, et le vide vertigineux du doute sans consolation. Le mysticisme n'a pas su découvrir cet état de l'âme, qui, tout en se sentant entraînée par le péché, dans lequel elle retombe sans cesse, se sent aussi forte et consolée, parce qu'elle a la pleine assurance que sa communion avec le Sauveur par la foi a effacé et détruit pour toujours l'aiguillon du péché, la responsabilité, et que, malgré sa faiblesse, elle est puissante par Christ, qui la fortifie. Le rôle essentiel de la foi chrétienne n'est-il pas, en effet, de convaincre l'âme que ses péchés sont expiés, et sa culpabilité détruite, bien qu'elle lutte encore constamment ici-bas contre le mal ? Pas plus que le catholicisme du moyen âge, le mysticisme ne sait distinguer entre la peine du péché et le péché lui-même, entre l'acquittement des coupables et la destruction immédiate du péché. Tantôt il prétend réaliser, dès ici-bas, l'œuvre du Christ, et proclame l'homme divinisé et soustrait dès à présent à la puissance du péché ; tantôt, accablé par la réalité du mal, il souffre, parce qu'il ne peut s'élever jusqu'à l'idée pure du pardon et de la paix céleste qui en découle.

Néanmoins, dans l'exposition dogmatique des souffrances divines de Jésus-Christ, et des angoisses de son cœur aimant, telles que nous les retrace le Nouveau Testament, nous voyons déjà poindre la tendance qui fut suivie et développée par les précurseurs de la Réforme. Jean de Wesel, en particulier, substitue soit à l'abandon panthéiste de l'âme à l'action divine, soit à la contemplation mystique, la foi évangélique au Rédempteur. Désormais, si la pensée mystique, dans le cours de son développement, trouve son couronnement légitime dans la doctrine de la rédemption par Jésus-Christ, dont la résurrection nous atteste que la puissance du péché est vaincue pour toujours, elle doit envisager le monde comme le théâtre de l'intervention divine de Dieu, respecter la parole sainte, qui nous rend témoignage de Dieu, l'Eglise, qui prêche Jésus-Christ crucifié, et contre laquelle le mysticisme pur éprouvait, à l'origine, une répugnance

invincible. De même que l'amour mystique pour Dieu se transforme en adoration du Père de Jésus-Christ, à la fois le Verbe et le Fils incarné, de même aussi l'amour que l'âme éprouve pour son Sauveur, elle doit l'étendre à tous ses frères. Sans porter la moindre atteinte, et sans renoncer, en un seul point, à la vie intérieure et contemplative, le mystique se trouve ainsi rendu au monde par l'intensité même de sa vie spirituelle, et peut consacrer avec joie aux intérêts et au service de l'Eglise sa foi et son intelligence, sans aliéner sa liberté et sans renoncer à sa spontanéité individuelle.

Quoi qu'il en soit, le mystique, après avoir accompli cette évolution intérieure, ne peut plus avoir pour l'Eglise ces sentiments de simplicité naïve et d'abandon irréfléchi, qui l'unissaient à elle avant qu'il se fût éloigné de son enseignement. Il conserve désormais vis-à-vis d'elle une attitude respectueuse, mais qui n'exclut ni les réserves ni la critique; autrement, retombant sous l'esclavage des œuvres et d'une autorité extérieure, il perdrait tous les avantages qui découlent pour lui de ses expériences intimes. L'Eglise du moyen âge ne présente-t-elle pas, d'ailleurs, dans son organisation, son culte, sa vie, bien des éléments impurs et malsains? Sous quelle forme le mystique doit-il manifester vis-à-vis d'elle son attitude critique et réformatrice? D'après les principes de son individualisme transcendantal? Mais s'il invoque l'esprit de Dieu, l'Eglise élève les mêmes prétentions, et, corps imposant et séculaire, a droit à plus d'autorité que quelques individualités sans tradition et sans prestige. Il faut donc croire, ou bien que toute réforme est impossible, et que, par conséquent, il ne reste plus qu'à s'incliner, en les admettant, devant les abus les plus invétérés de l'Eglise, ou qu'il existe une autorité supérieure et divine devant laquelle doivent comparaître et le catholicisme et le mysticisme du moyen âge. Puisque, en effet, tous les deux prétendent représenter la foi chrétienne, nous devons, pour contrôler leurs prétentions et réformer leurs abus, les comparer au christianisme primitif, tel qu'il nous est exposé dans les saintes Ecritures. La parole de Dieu est appelée à devenir l'arbitre suprême entre l'Eglise et la piété individuelle. Avant de prétendre exercer sur l'Eglise une influence légitime et salutaire, le mysticisme doit chercher dans l'Ecriture sainte sa règle et son autorité, et s'il veut que son travail puisse porter ses fruits, ne pas craindre de s'assimiler, par une étude lente et patiente, les enseignements des écrivains sacrés, et de contrôler à sa lumière ses propres enseignements. Seule, une étude d'ensemble peut révéler à l'intelligence le sens véritable des Ecritures. Il suffirait, autrement, de l'interprétation arbitraire et allégorique de quelques versets isolés, pour justifier jusqu'aux erreurs

fondamentales du papisme. Le mysticisme ne pourra que puiser, à l'école de l'Evangile, une force nouvelle et que consolider ses travaux, en substituant aux caprices de l'enthousiasme individuel la règle inflexible et immuable de l'Esprit-Saint.

(Consulter avec fruit pour ce chapitre *les Réformateurs avant la Réforme*.)

CHAPITRE DEUXIÈME

L'ÉLÉMENT BIBLIQUE DANS L'ŒUVRE DE PRÉPARATION.

Plus simples, plus pratiques que les écoles mystiques des Pays-Bas et de l'Allemagne, les Vaudois, Wiclef et Jean Huss s'efforcèrent de réformer l'Eglise par la seule parole de Dieu. Ces écoles se montrèrent, au début, plus superficielles que le mysticisme, et se contentèrent d'attaquer les abus extérieurs de l'Eglise de Rome. Mais elles se rapprochèrent toujours plus de lui, à mesure que le mouvement auquel elles donnèrent naissance étendit au loin leur action et leur influence. Elles lui empruntèrent sa vie intérieure, sa piété tendre et aimante, et lui imprimèrent, en échange, un caractère plus pratique, plus raisonnable et plus scripturaire. De cette union féconde naquit dans les esprits un besoin plus pressant de pardon et un plus ardent amour pour la primitive Eglise. Deux conditions étaient nécessaires pour étendre l'influence du mouvement biblique, savoir : sa spontanéité et ses développements successifs. Il devait être le prôduit d'un mouvement indépendant tout à la fois de l'Eglise et du mysticisme, et se frayer une voie solitaire avant d'entrer dans le grand courant intellectuel de l'époque, et d'apporter sa pierre à l'édifice majestueux de la Réformation. Mûris par une étude lente et approfondie des Ecritures, les théologiens bibliques pouvaient s'assimiler sans danger les enseignements profonds du mysticisme. Dieu fit choix d'intelligences pratiques, modérées, étrangères à la spéculation et à la rêverie, pour rattacher l'Eglise dégénérée au christianisme primitif, et pour réveiller dans les âmes engourdies l'attachement aux grandes traditions du siècle apostolique. Parmi les ancêtres bibliques de la Réformation, les Vaudois occupent le premier rang. Les prédications de leurs humbles pasteurs reproduisaient presque textuellement les passages les plus importants des Ecritures. Leur service religieux avait pour base la parole sainte traduite en langue vulgaire. Tous ceux qui possédaient à fond les évangiles et les épîtres se croyaient autorisés à

enseigner leurs frères. A l'exemple des chrétiens de la primitive Eglise, les laïques se répandaient dans le pays, auquel ils prêchaient l'Evangile en véritables missionnaires. Les Vaudois faisaient un usage presque exclusif du Nouveau Testament, et spécialement des évangiles canoniques. La rigueur dogmatique de l'enseignement paulinien n'a joué qu'un faible rôle dans leurs écoles. Ils empruntèrent aux évangiles leur doctrine fondamentale de la perfection évangélique, par laquelle ils entendaient la pauvreté à l'exemple des apôtres. Leur exégèse était encore bien imparfaite; tantôt ils suivaient étroitement le sens littéral, tantôt ils se laissaient entraîner aux allégories les plus hasardées; souvent même ils conservèrent le quadruple sens de la scolastique. A leur attachement à la parole de Dieu s'unissait, sur bien des points de doctrine, une soumission aveugle à certains dogmes exclusivement catholiques. Sans doute, leur esprit pratique et modéré eut en horreur les prétentions hiérarchiques de la cour de Rome, la pompe antiévangélique de son culte, ses pratiques superstitieuses, et son purgatoire, qui sapait à la base l'efficace toute-puissante de l'expiation. Mais ils s'assimilèrent en grande partie la doctrine catholique du mérite des œuvres, et l'austère morale légale et judaïque, qui flattait le plus leur simplicité et leur ferveur. Leur théorie de la pauvreté et de la perfection chrétienne, porte le cachet incontestable de la loi mosaïque dans son sens supérieur. La réconciliation par la mort de Jésus-Christ et la nouvelle naissance restent chez eux dans l'ombre; ils n'ont pas même, ce semble, le pressentiment de la doctrine fondamentale de la justification par la foi. Le dogme n'a pour eux qu'une importance relative. Ce qui attira sur eux les foudres de l'inquisition romaine, ce fut surtout leur désir de réformer la vie chrétienne et l'Eglise dans un sens antihiérarchique; c'est ce qui contribua à leur gagner, après les trois conciles réformateurs, de nombreux partisans dans plusieurs provinces reculées de l'Europe. Sous leur influence, il se constitua en Angleterre et dans les Pays-Bas, à l'ombre de l'Eglise officielle, de petites communautés dissidentes; ils s'efforcèrent de rassembler quelques communautés de rachetés et de saints, rattachés entre eux par les liens d'une discipline austère. Semblables aux donatistes du second siècle, ils exigeaient de leurs prêtres la sainteté parfaite.

Jean Wiclef, mort en 1384, sut réunir en sa personne les deux tendances scientifique et biblique. Il traduisit (1380) les Ecritures en anglais, et les opposa, d'une manière absolue et raisonnée, aux traditions, aux bulles, aux papes, comme la seule autorité établie par Dieu. Il soumet, dans ses écrits, à une critique sévère, plusieurs des dogmes officiels, et en particulier les sacrements, nie sans réserve la transsubstantiation, re-

fuse à la confirmation et à l'ordination le nom et l'autorité d'un sacrement, et reproche à l'Eglise son pélagianisme, mais en se laissant lui-même entraîner par sa théorie ultraprédestinatienne à une conception négative du mal. Esprit pratique et sobre, il a en horreur les tendances mystiques, et, tout en possédant un vif sentiment religieux, qui se manifeste surtout sous une forme négative dans sa lutte contre le monde, les mérites des œuvres et les intermédiaires, qui viennent se placer entre Dieu et l'âme, il envisage la vie religieuse moins comme une communion vivante de l'âme avec la source de son être, que comme la lecture libre des Ecritures et la possession de la vérité par l'intelligence. Wiclef puise son inspiration dans un profond sentiment moral; il pose à la base de sa dogmatique le principe que l'homme est appelé à manifester la gloire de Dieu par son obéissance. Il n'envisage comme véritables membres de l'Eglise que les prédestinés, qui n'aiment que Dieu seul. Tout en maintenant la distinction entre l'Eglise visible et l'Eglise invisible, il ne semble reconnaître que l'invisible, puisqu'il néglige de retracer les caractères de l'Eglise visible. L'Eglise, dans son développement historique, est soumise par lui au contrôle de l'Etat, auquel il reconnaît le droit de juridiction et de jugement sans appel sur ses décisions et sur sa conduite. La pensée d'une Eglise d'Etat nationale a exercé une grande influence sur ses tentatives de réforme, auxquelles elle a imprimé un véritable cachef politique. Son idéal a été, en grande partie, réalisé par l'Eglise anglicane. L'histoire de l'Angleterre nous explique cette tendance particulière des idées de Wiclef. Abandonné sans garantie par l'infâme Jean sans Terre au despotisme arbitraire de la cour de Rome, le peuple anglais, blessé dans ses instincts nationaux et religieux, associa étroitement, dans son esprit, la revendication de ses libertés ecclésiastiques et de ses droits politiques. La politique de Wiclef est forte et religieuse; il voudrait réformer dans son essence, et au souffle de l'Evangile, la vie morale de toutes les classes de la société, mais sa réforme manque de profondeur religieuse. Absorbé par des préoccupations sociales et terrestres, il ne semble même pas comprendre que la paix avec Dieu est bien moins le but que la base de la vraie morale. Etranger au grand dogme de la justification, méconnaissant les profondeurs de la grâce divine, il amoindrit l'amour du Père céleste, et ne voit en Dieu qu'un sage législateur et un juste juge.

L'école de Wiclef, à laquelle nous pouvons rattacher le grand nom de Jean Huss, a su, mieux que son maître, unir à ses études scientifiques et bibliques un profond sentiment religieux, et se rapprocher des écoles mystiques. Wiclef, dans son antipathie contre le mysti-

cisme, alla jusqu'à accuser la vie contemplative de paresse et de langueur. Il sait que les bonnes œuvres de l'homme ne peuvent exercer aucune influence sur son salut. Il veut briser son orgueil et sa confiance par sa doctrine de la prédestination absolue, et le renvoyer humilié et repentant au pied de la croix de Jésus-Christ. Mais comme Christ n'est pas mort pour tous, que seuls les prédestinés ont part aux bienfaits de la rédemption, et que personne ne peut avoir l'assurance d'être élu, il en résulte qu'il ne peut communiquer à l'âme qu'une paix incertaine et précaire, et qu'il doit se borner à recommander à l'homme d'obéir aux commandements de Dieu, comme s'il avait l'assurance de son élection.

La supériorité de Jean Huss, au point de vue religieux, nous est clairement démontrée par sa doctrine de la foi. Il ne suffit pas, dit-il, de croire que Dieu est, ou de croire les paroles et les commandements de Dieu, mais l'homme doit croire en Dieu, l'aimer par la foi, s'abandonner à lui par l'amour, et devenir un membre vivant du corps divin de Christ. L'âme doit soupirer après une communion intime avec Dieu, et ne pas se contenter de la pratique de la loi. Elle ne doit pas se borner à tendre vers cette union et à l'espérer; la foi est bien plus puissante et plus efficace. Elle est, dans l'âme qui la possède et qui s'en nourrit, le premier germe de la vie éternelle. La contrition est pour Jean Huss le signe visible de l'élection, qui n'implique aucun mérite de la part de l'homme, et dépend de la prescience divine. La doctrine augustinienne de la grâce reprend la première place dans l'Eglise et dans l'école. Huss ne dépasse pas le point de vue d'Augustin. Pour lui, comme pour l'évêque d'Hippone, la grâce justifie et sanctifie tout à la fois d'une manière immédiate, et l'indépendance relative de la justification n'est pas suffisamment relevée dans son système. Il admet encore sans restriction la doctrine des conseils évangéliques, la transsubstantiation, l'ordination, et ne veut que restreindre les prérogatives exorbitantes de la hiérarchie. Il transporte à l'Eglise tout entière, et non plus seulement au pape entouré de ses cardinaux, le pouvoir des clefs. L'Eglise de Rome n'est plus le corps, mais un des membres du corps de Christ. C'est Christ, et non pas le pape, qui est le chef de l'Eglise. Jean Huss conjure les fidèles de ne pas identifier l'Eglise visible avec l'invisible; on peut être de l'Eglise sans être dans l'Eglise. Ses partisans, animés au début d'un fanatisme sombre et impitoyable, mais purifiés par de cruelles épreuves, apportèrent dans leur lutte contre l'Eglise un esprit à la fois plus profond et plus évangélique. Ils ne se contentèrent plus de nier les indulgences, ils rejetèrent aussi tous les sacrements, à l'exception du baptême et de la sainte cène, et le dogme du purgatoire. Après avoir réclamé comme autorité reli-

gieuse suprême la Bible en langue vulgaire, les Hussites allèrent jusqu'à affirmer que le dogme de la justification était la pierre angulaire du christianisme, et que de son acceptation dépendait l'entrée du fidèle dans l'Eglise de Jésus-Christ. Ils se rattachèrent dès lors étroitement aux communautés vaudoises de la Bohême, en leur communiquant leur zèle et leur ferveur. En 1457, l'union des Calixtins et des Vaudois donna naissance à la communauté des Frères de la loi de Christ, qui se donnaient aussi le titre de Frères de l'unité, et qui, séparés définitivement de l'Eglise officielle, firent en Moravie des progrès rapides. Ce sont les ancêtres de ces Frères moraves, dont Luther accueillit avec empressement les députés, et qui, plus tard, sous l'influence du comte Zinzendorf, se rattachèrent à la grande Eglise évangélique.

La tendance biblique et morale, dont les Vaudois sont les représentants les plus fidèles, fut, comme nous le voyons, appelée à se purifier par des épreuves successives et par le contact avec les divers courants religieux et intellectuels du temps. Grâce à ces expériences providentielles, elle abandonna pour une sage organisation ecclésiastique son point de vue hostile à toute idée d'Eglise, et substitua à une polémique presque exclusivement négative et extérieure contre les usages et l'organisation du catholicisme une confession de foi évangélique autant que profonde. La Bible demeura pour elle l'autorité suprême en matière de foi; ce fut la Bible qui développa en elle le sens d'une réforme modérée et d'une organisation sur le modèle apostolique de l'Eglise en conseils laïques, présidés par les évêques. Cette tendance biblique, qui s'étendit successivement, dans le cours du quatorzième et du quinzième siècle, dans le sud de la France, en Piémont, en Suisse, le long du Rhin, jusque dans les Pays-Bas et en Angleterre, et, par d'autres ramifications en Bohême, en Pologne et en Moravie, a puissamment contribué à ébranler dans toute la chrétienté l'autorité absolue de la papauté, et à la subordonner à la Parole de Dieu dans la théorie, et plus tard dans la pratique. Elle a donné le signal de nombreuses traductions de la Bible en langue vulgaire. Indiquons comme un des instruments les plus bénis de ce mouvement réformateur entre les mains de Dieu, les communautés nombreuses qui prirent naissance dans les Pays-Bas, et en particulier l'association des Frères de la vie commune, fondée par Gerhard Groot (mort en 1384), développée par Florens Radewins, qui sut réaliser la communauté de biens et de vie sans tomber dans la vie claustrale, s'édifier par la lecture et la méditation des Ecritures sans mener une vie paresseuse et oisive, et gagner honorablement le pain de chaque jour par le travail de ses mains et l'instruction de la jeunesse. Les

Frères de la vie commune contribuèrent à faire pénétrer au sein des masses leurs principes religieux et scripturaires; la noblesse elle-même subit leur influence, et ils donnèrent généreusement droit d'asile à la science et au mysticisme. Ils surent aussi se préserver d'un esprit d'animosité et d'aigreur vis-à-vis de l'Eglise dominante. Jamais peut-être, avant la réformation, fut-il donné d'assister à un si touchant spectacle. Le principe Réformateur, qui fermente depuis tant d'années au sein de la chrétienté, et qui va bientôt éclater, car l'heure approche, cherche déjà à réformer l'Eglise sans sortir de son sein, soit en instituant une petite Eglise plus pure dans la grande Eglise, soit en constituant des associations libres et indépendantes.

CHAPITRE TROISIÈME

L'ÉDUCATION ET LA SCIENCE CHRÉTIENNES.

Au mouvement intérieur de l'Eglise, à l'effervescence spirituelle des âmes, aux travaux secrets du cabinet et du cloître, qui préparent au sein des communautés religieuses l'œuvre biblique de la Réforme, correspondent dans la société civile une recrudescence de curiosité et de vie, et une renaissance scientifique et intellectuelle. L'humanisme a revêtu, en Italie, un caractère frivole et païen, hostile à l'esprit de l'Evangile. Il a dû, lui aussi, se purifier par l'expérience et par l'épreuve, pour s'unir sous une forme plus parfaite aux agents mystiques et bibliques de l'œuvre de préparation. L'humanisme a assuré l'émancipation intellectuelle de l'humanité, dissipé les ténèbres de la superstition, et rendu le moyen âge impossible à force de ridicule. Il a, lui aussi, présenté des caractères sérieux et austères dans toute une école de savants chrétiens et convaincus, les Jean de Goch, les Jean de Wesel, les Jérôme Savonarole, et surtout Jean Wessel, dont l'enseignement populaire, religieux, biblique et scientifique tout à la fois, exerça une influence énorme sur ses contemporains.

Pleines de dégoût pour la profonde ignorance et la paresse honteuse des moines, et animées d'un esprit de réaction sérieuse et chrétienne, les communautés libres des Pays-Bas développèrent dans leur sein le goût des études fortes et nourries. Leur piété simple et familière, leurs écoles, leurs bibliothèques exercèrent sur le peuple une influence aussi profonde qu'efficace. Beaucoup des précurseurs de la Réformation leur furent redevables de leur science et de leur piété. La soif d'enseigner éveilla dans les âmes une soif ardente d'ap-

prendre; plus d'un professeur compta dans sa classe jusqu'à huit cents et mille élèves. Le mouvement, d'abord vague et indécis, reçut une impulsion irrésistible du réveil des études classiques. L'empire grec ne périt pas tout entier dans l'épouvantable désastre de 1453. Semblable à un sapin séculaire, il étendit au loin des semences de science, de littérature, de poésie, qui devaient lever bientôt dans un terrain fertile et bien préparé. L'imprimerie venait d'être découverte; par elle, les idées nouvelles se répandirent dans le monde avec la rapidité de l'éclair. Elles prirent immédiatement la place de la scolastique expirante, dont la dernière heure venait de sonner, et offrirent de nouveaux aliments à l'activité et à l'impatience fiévreuse des intelligences. Jamais, à aucune époque du monde, ne s'est manifestée, sous une forme aussi éclatante, l'action mystérieuse de la Providence, qui fait, quand l'heure marquée par elle d'une grande révolution a sonné dans le monde, converger vers sa réalisation les causes les plus diverses et les plus étrangères. L'histoire de cette période, dont la grandeur confond l'imagination et fait battre le cœur d'enthousiasme, nous présente une succession rapide d'inventions et de découvertes, qui semblent indépendantes et isolées l'une de l'autre, apparaissent sur les points les plus éloignés du globe, tout en s'enchaînant et en se complétant, et finissent, dans leur ensemble inattendu, par accomplir au sein de l'humanité une transformation immense. Seule la Réformation nous donne l'explication de ces manifestations simultanées; seule elle leur communique la valeur inappréciable et immense que l'humanité reconnaissante leur a assignée. Sans doute l'invention de la poudre à canon, de la presse, la découverte de l'Amérique, la renaissance des études classiques ont eu pour résultat commun l'adoucissement des mœurs, la disparition de la barbarie du moyen âge, l'extension des connaissances, le triomphe de la classe moyenne. Dans leur ensemble elles ont fait faire un pas immense à la civilisation européenne. Néanmoins, elles n'ont porté tous leurs fruits et développé toutes leurs conséquences fécondes que dans les contrées où elles sont devenues, entre les mains des réformateurs, des armes offensives et défensives. La barbarie des chevaliers du moyen âge est brisée par les armes nouvelles, mais le peuple devient la victime de l'absolutisme monarchique. L'Espagne, qui prit la plus grande part à la découverte du Nouveau Monde, transforma bientôt ses trésors en un poison mortel pour sa moralité et pour son industrie. L'Italie, cette patrie poétique et idéale de la renaissance artistique et littéraire, a produit dans ces divers domaines des chefs-d'œuvre dignes de l'antiquité, et dont on n'a pas encore retrouvé le secret; mais, à la vérité, si l'élégance et la politesse se sont substituées chez elle à la

rudesse du passé, ces œuvres immortelles, demeurées étrangères à l'inspiration religieuse, se sont transformées en des causes profondes de démoralisation et d'ignorance. On a vu ses artistes et ses savants couvrir d'un vernis trompeur l'athéisme et la frivolité, enseigner à l'humanité les raffinements d'une vie somptueuse sans grandeur et sans élévation, implanter dans les esprits les erreurs les plus monstrueuses, favoriser, enfin, les empiétements d'un clergé ignorant et de princes corrompus. Bientôt, toutefois, punis eux-mêmes par où ils avaient péché, ils ont pu voir se tarir dans leur âme les sources de leur inspiration, et sont tombés victimes d'une corruption qu'ils avaient répandue autour d'eux. Quel spectacle différent nous présentent les races germaniques des deux parties du monde, et surtout l'Allemagne, qui sut associer, dans une union féconde, le plus parfait épanouissement des arts et des sciences aux conquêtes grandioses de la Réformation.

Ils étaient rares, au moyen âge, les théologiens capables de lire les Ecritures dans les langues originales : le latin de la Vulgate constituait le plus souvent leur bagage philologique. Quand les novateurs voulurent contrôler les enseignements de l'Eglise romaine à la lumière de la parole sainte, les études classiques et orientales leur furent d'une grande utilité. Contentons-nous de nommer, pour l'Ancien Testament, Jean Reuchlin, créateur de la première grammaire hébraïque sérieuse; pour le Nouveau Testament, Erasme, qui consacra ses profondes connaissances linguistiques au texte, à l'exégèse et à la paraphrase du Nouveau Testament, et devint le chef d'une école dont les principaux représentants étaient appelés à exercer une action plus directe sur l'œuvre de la Réforme.

La philologie ne pouvait, à elle seule, donner naissance à la Réforme. L'esprit d'Erasme, impuissant à fonder une œuvre durable, ne pouvait que flageller la superstition, et en démasquant l'ignorance, qu'arracher ses armes à la barbarie. Nous devons signaler avec respect plusieurs générations de savants, qui, pour la plupart, occupèrent des chaires dans les nombreuses universités fondées au quinzième siècle, et qui cherchèrent à présenter au monde, sous une forme scientifique et systématique, les doctrines religieuses, dont le principe réformateur n'avait, jusque-là, exercé qu'une influence indirecte et obscure. Ces hommes ont fait faire au mysticisme le pas décisif dont nous avons en son lieu signalé l'impérieuse nécessité. Les meilleurs théologiens du quinzième siècle se sont toujours plus rapprochés du dogme fondamental qui allait devenir le mot d'ordre de la Réforme, le dogme de la justification par la foi. Grâce à leurs connaissances scripturaires, et à leur esprit scientifique, ils permirent à

l'esprit humain de saisir et d'embrasser dans sa profondeur l'essence du christianisme, de la personne et de l'œuvre de Jésus-Christ, et de la foi. On doit aussi, pour leur rendre pleine et entière justice, étudier de près les immenses difficultés contre lesquelles ils se virent appelés à lutter. Il est facile de voir, en lisant l'histoire de cette période de transition, avec quelle lenteur les principes de l'Evangile se dégagèrent des liens séculaires de la scolastique, combien leur triomphe fut, en plusieurs points importants, partiel et imparfait, combien des erreurs, en apparence légères, paralysèrent l'essor de l'esprit réformateur, combien enfin une réaction aveugle contre les abus du catholicisme fit retomber les esprits les plus ardents dans des erreurs plus grandes encore. Jean de Goch (Jean Pupper, natif de Goch, dans le pays de Clèves), mort en 1475, et Jean de Wesel, mort en 1481, sont les premiers dont les écrits renferment quelques éléments de la théologie nouvelle. Jean de Goch traita les questions anthropologiques et sotériologiques dans l'esprit de saint Augustin. L'incertitude et l'impersonnalité du mot grâce, dans saint Augustin, favorisait autant la conception magique du catholicisme clérical que la notion purement chrétienne. Jean de Goch lui substitue le terme du Saint-Esprit, pour établir sur une base inébranlable les relations libres et spontanées de Dieu avec sa créature, et pour garantir contre les empiétements de l'homme les droits absolus de la liberté divine. Il combat avec une égale énergie les dogmes thomistes du mérite, de la suffisance et de la dignité des œuvres humaines. Il affirme avec netteté le caractère prévenant de la grâce, qui s'élève au-dessus des œuvres de notre amour autant que le ciel est élevé au-dessus de la terre. Seul Christ a accompli des œuvres méritoires; ces œuvres rendent seules sa venue efficace pour notre salut. Mais si on lui demande comment s'accomplit en nous l'œuvre de notre justification, il retombe dans les errements d'Augustin, du mysticisme et même de l'Eglise romaine, quand il place la force justifiante dans l'amour humain, inspiré et communiqué par Dieu, dans ce que le langage de l'école appelle la sainteté infuse. Les apparences, sans doute, lui sont favorables. Il déclare l'amour la puissance justifiante; cet amour n'a rien de la créature; c'est Dieu lui-même qui se communique à nous par Jésus-Christ. Quand il affirme que la vie éternelle consiste en une pénétration réciproque de l'amour divin et de la volonté humaine, et en une communion intime et éternelle, il décrit d'une manière aussi séduisante qu'heureuse les caractères généraux de la vie chrétienne dans son développement harmonique, après qu'elle a pris naissance dans l'âme. Mais quand il s'agit d'analyser et de décrire avec précision le point de départ de cette vie nouvelle, quand on pose nettement les

problèmes du péché, qui nous éloigne de Dieu, et de la rédemption, qui nous rapproche de lui, nous retombons avec lui dans l'indécision et dans le vague. Si l'on applique la définition que nous donne Jean de Goch de la vie heureuse, c'est-à-dire de la plénitude de notre amour pour Dieu et de l'amour de Dieu pour nous, au point de départ même de l'œuvre restauratrice, il en résulte que la foi est agissante dans l'amour, en même temps qu'elle nous justifie. Mais le pécheur qui suit cette voie ne peut avoir ni la conscience de sa réconciliation, ni la ferme assurance du pardon de ses péchés. Quand même, en effet, on considère l'amour de l'homme pour Dieu comme procédant de Dieu seul, comme nous ne pouvons, en dehors de lui, goûter la paix céleste, nous ne pouvons obtenir la réconciliation qu'après notre entière sanctification; car l'action ne saurait précéder la cause. Il en résulte que la sainteté semble irréalisable, puisque notre cœur, accablé par le sentiment de ses fautes, dont il n'a pas reçu le pardon, ne peut s'embraser d'un amour dont la réconciliation et le bonheur seront les fruits. Jean de Goch comprend que nous ne pouvons de nous-mêmes éprouver cet amour, mais il ne se rend pas un compte bien net de l'obstacle qui nous arrête, et qui est bien moins, comme il le suppose, notre condition de créatures finies que notre état de péché et de responsabilité. Est-elle disposée à recevoir les effluves de l'amour divin, l'âme qui tremble devant ce Dieu, qui ne tient pas le coupable pour innocent, et qui est animée, non pas des sentiments de l'enfant prodigue, mais de la crainte aveugle de l'esclave? Seule une action magique et fatale pourrait transformer, sans préparation comme sans motif, le morne désespoir en un ardent amour. La nécessité psychologique, aussi bien que le caractère moral, exigent que le pécheur, qui s'est détourné de Dieu, soit rappelé au bien par la voix miséricordieuse du Père céleste qui pardonne, et dont les tendres accents réveillent en son cœur la soif du bien et l'ardent désir de se rapprocher de lui. Ils demandent aussi que l'âme ainsi touchée s'assimile avec reconnaissance ces divines promesses. Du jour où la faute est effacée, et où une vie nouvelle a commencé à poindre dans l'âme, celle-ci se sent transformée par une conséquence naturelle et nécessaire du pardon. La certitude de l'amour divin, garanti par la déclaration sainte : « Tes péchés te sont pardonnés, » réveille en nous un saint amour. Nous n'aurions jamais conscience que nous sommes enfants de Dieu, si la sainteté infuse était seule capable de la faire naître en nous, car nous ne pouvons déterminer à quel moment et dans quelle influence nous recevons cet esprit de sainteté. Enfin, quelle valeur rédemptrice le Christ peut-il avoir pour l'âme, si la grâce nous communique directement l'amour

divin qui nous justifie? Ce n'est point par hasard ou par arbitraire, que Jean de Goch assigne au Saint-Esprit, et non pas à Jésus-Christ, le renouvellement de l'âme touchée par la grâce, et n'insiste point sur les rapports intimes et profonds entre la foi et le Christ historique. Nous pouvons exposer ici, sous une formule théologique, cette lacune fondamentale des systèmes mystiques. Ils admettent, sans doute, que l'amour divin prévient les désirs de l'âme, et y dépose des germes féconds de vie nouvelle; mais, par le fait qu'ils relèguent dans l'ombre l'élément essentiel de la justice, ils ne l'envisagent pas assez sous son côté moral, et ne peuvent, par conséquent, se dégager de conceptions naturalistes, sans lesquelles on ne saurait s'expliquer l'infusion magique et instantanée de l'amour divin dans l'âme humaine. La logique et l'Evangile exigent, au contraire, que la théologie place au point de départ de l'œuvre restauratrice l'idée de la justice divine, sur laquelle reposent les notions de liberté et de loi, de faute et de châtiment; ce n'est qu'alors, que la personnalité et la nécessité de la personnalité dans l'œuvre du salut nous sont révélées dans toute leur grandeur. Le pécheur peut, dès lors, avoir également conscience, d'abord de sa responsabilité et du châtiment qui l'attend, et ensuite du rétablissement de ses rapports avec un Père aimant et tendre, au sein duquel sa véritable personnalité puise sa nourriture et sa vie. Par contre, la notion d'une justice communiquée avant l'effacement du péché se rattache à une appréciation pélagienne de la chute, et à une conception physique et magique des grâces divines, qui, bien loin d'avoir renversé les théories catholiques du moyen âge, se rapproche d'elles sur bien des points. Ce n'était qu'en donnant l'amour divin pour base à la moralité (non plus la moralité morte de la loi, mais la moralité supérieure d'une vie religieuse intense), et en lui assignant à elle seule la puissance de pénétrer et de justifier les consciences, que les réformateurs pouvaient déshabituer les âmes aux œuvres méritoires du catholicisme, et leur inspirer un mépris salutaire des absolutions et des indulgences romaines.

La lutte contre les indulgences fut engagée plus d'un siècle avant Luther, en particulier par deux professeurs de l'Université d'Erfurt, Jacques de Jüterbock, maître de Wessel, et Jean de Wesel (1400-1481), qui, après avoir débuté par Erfurt (1450), professa successivement à Mayence et à Worms. Les attaques de ce dernier contre la hiérarchie et les indulgences le firent tomber entre les mains de l'inquisition. Epuisé par ses angoisses physiques et morales, il n'échappa au bûcher que par une abjuration forcée, et mourut en prison. Sa polémique, dirigée dans l'esprit de Gayler de Kaisersberg, est pleine d'humour et de satire; mais aussi se montra-t-elle faible et impuis-

sante devant la persécution. La justice infuse occupe encore une large place dans son système. Il sépare nettement le pardon des péchés de la félicité chrétienne ; Dieu seul les communique au pécheur, le bonheur directement, le pardon par l'intermédiaire du prêtre, sans que les pénitences ecclésiastiques soient un élément indispensable de son obtention. La parole, la prédication, l'autorité de l'Eglise, le communiquent à tous ceux dont la repentance est sincère. L'âme, préparée par la pénitence, reçoit de Dieu la justice en don gratuit, et de cette justice infuse découle comme une conséquence nécessaire, la félicité céleste. Comme on le voit par cet exposé sommaire, Wesel se montre hostile à l'esprit hiérarchique, dont les pardons n'ont plus la même valeur, si la félicité n'y est plus attachée. Il faut ajouter que l'assurance du pardon n'a plus dans ce système la même netteté et la même certitude pour l'âme. S'il avait considéré le pardon comme une marque de condescendance suprême et paternelle de la part de l'amour divin, le bonheur en aurait été le couronnement harmonique et nécessaire, mais s'il doit s'en distinguer, on ne peut plus envisager le pardon que comme l'oubli de quelques fautes isolées, et non plus comme l'affranchissement de la coulpe originelle. Le malade est guéri, mais la source du mal n'est pas détruite, bien plus, la certitude de cette guérison, ne dépendant que de la contrition, ne présente plus que de bien faibles garanties. La foi ne contribue presque en rien à l'introduction de la justice en l'homme, et comme c'est d'elle que dépend la certitude du bonheur, nous voyons reparaître toutes les lacunes et toutes les erreurs inhérentes à un système qui confond la justification avec l'apparition de la grâce dans l'âme humaine. Parmi les hommes, dont la prédication et les écrits ont exercé une influence purifiante sur les tendances religieuses de leur époque, nous pouvons citer Félix Hemmerlin, chanoine de Zurich, mort vers 1460; Jean Busch, de Zwoll, 1420; Jean Trithemius, mort en 1516; Sébastien Brandt, mort en 1520, et Jean Gayler, de Kaisersberg, mort en 1510. Nous devons assigner, dans l'histoire religieuse, une place plus importante à Jérôme Savonarole, mort en 1498. Ses premières années offrent peut-être un alliage imparfait de théories politiques et religieuses; néanmoins, son action n'a pas été exclusivement antihiérarchique et morale; grâce à lui, son ordre a étudié avec zèle les Ecritures; dans ses dernières années, alors que son génie, mûri par l'adversité, s'était exclusivement consacré aux intérêts religieux, son intelligence purifiée a, dans *le Triomphe de la Croix*, exprimé quelques pensées neuves et profondes sur l'essence du christianisme. Il n'a cherché le salut ni dans les œuvres méritoires ni dans la justice infuse, mais en a fait découler toutes les grâces de la seule

croix de Jésus-Christ, et a dès lors attaché une haute importance à la certitude du salut, qu'il appelle le sceau de la rédemption.

Il nous reste à nommer le personnage le plus éminent de ce groupe de réformateurs, un homme aussi remarquable par ses connaissances philologiques que par l'étendue philosophique de son esprit, Jean Wessel de Groningue (1419-1489), chez lequel la piété mystique s'unissait à un profond respect pour la Parole de Dieu. Ses écoliers de Paris le qualifièrent, dans leur enthousiasme, de lumière du monde. Luther a dit de lui : « Si j'avais lu Wessel avant de commencer mon œuvre, mes adversaires auraient pu s'écrier : Luther a tout emprunté à Wessel, tant nos intelligences s'harmonisent. La lecture de ses écrits me communique une force et une joie singulières. » (*Luthers Werke von Walch*, t. XIV, p. 220.) Ce qui distingue Wessel, c'est le rôle capital que joue la foi dans son système. Le mysticisme avait envisagé la foi comme incapable d'assurer, par son seul secours, le salut à l'homme, et il voulait y joindre la pénitence unie soit à la contemplation, soit à l'amour, selon qu'il inclinait plus vers la spéculation ou vers la vie pratique. Jean Wessel a compris que son état de péché interdit à l'homme de se rapprocher de Dieu par cet unique moyen. Seule la foi peut nous conduire à Dieu, non pas la foi vulgaire de la mémoire et de l'intelligence, mais la foi unie aux élans d'un cœur plein d'amour et de saints désirs. A un point de vue général, la foi est pour lui un vif sentiment de confiance du cœur qui s'abandonne à la bienveillance divine. Envisagée comme expression des sentiments de l'âme individuelle, la foi s'empare de Jésus, qui rachète et sanctifie l'âme en lui donnant la vie éternelle.

Au point de vue de Wessel, la foi ne produit pas les fruits de l'amour; elle n'a rien non plus de la passivité d'une âme qui s'abandonne sans contrôle, soit aux contemplations mystiques, soit à l'autorité extérieure de l'Eglise, soit à l'action magique de la grâce infuse; la foi, c'est la vie de la volonté, mais de la volonté qui veut réaliser la volonté de Dieu dans sa communion intime avec Jésus. Au pélagianisme et à la conception magique de la grâce est substituée une doctrine qui s'en assimile les éléments vivants et scripturaires. Wessel ne veut pas scinder l'œuvre de la grâce en assignant aux mérites de Christ le pardon des péchés, et la possession du bonheur éternel à l'amour de l'âme pardonnée, quand bien même cet amour lui aurait été communiqué par Dieu lui-même. Non, Christ ne peut pas être partagé; Christ seul possède, en vertu de sa vie et de son œuvre, une source inépuisable de pardon et de félicité, dont il répand les trésors dans les âmes qui se sont données à lui; mais, bien loin que ces trésors soient le fruit d'une action magique et fatale, ils ne deviennent ac-

cessibles aux fidèles que par une foi vive et intense. L'Esprit est un, mais les dons sont divers. Nous pouvons donc établir une distinction aussi profonde que vraie entre la vie de l'homme naturel et celle de l'homme régénéré. Wessel remet aussi en lumière, au point central de l'œuvre chrétienne, la justice de Dieu, que les mystiques absorbent dans la notion de l'amour divin, et qui, dans la dogmatique officielle, se place à côté de l'amour, sans le pénétrer et le vivifier. Nous voyons enfin reparaître, dans un enchaînement logique et scripturaire, les notions fondamentales de la justice et de l'honneur de Dieu, qui réclament satisfaction, et de la responsabilité de l'homme coupable. Jésus-Christ est véritablement l'unique intercesseur, non-seulement entre Dieu et l'homme, mais encore entre la justice et l'amour du Père céleste. En Jésus-Christ, nous contemplons Dieu tout à la fois comme réconcilié avec l'homme par le sacrifice de son Fils, et comme opérant lui-même cette réconciliation, puisqu'il s'est incarné en son Fils et qu'il a réalisé lui-même les exigences de sa propre justice. Dieu peut désormais nous considérer comme justes, et nous traiter comme si nous avions accompli toutes les prescriptions de la loi, puisque Jésus-Christ en est devenu le garant, et que nous sommes unis à Christ par la foi, qui seule nous sauve, en dehors de tout mérite personnel.

Une semblable conception de la foi modifie aussi profondément la notion d'Eglise. Ceux-là seuls appartiennent à l'Eglise qui sont unis à Jésus-Christ par la foi, l'espérance et l'amour, qu'ils se soumettent au pape et à l'Eglise romaine, ou qu'ils appartiennent à des communautés schismatiques. Elle remet aussi en lumière la notion évangélique du sacerdoce universel, puisqu'elle distingue nettement du sacerdoce, en tant qu'institution particulière, et qui n'a été voulu par Dieu que pour établir l'ordre et l'unité dans le monde, le sacerdoce de tous les chrétiens. Wessel ne veut pas que l'on tire de la comparaison des prêtres et des fidèles avec les bergers et leurs troupeaux, des conséquences et des arguments étrangers à l'esprit de l'Evangile. Le troupeau chrétien, dit-il, est en possession de deux grands privilèges, l'intelligence et la liberté; le prêtre n'a point le droit d'exiger de lui une obéissance aveugle. Dans bien des circonstances, le troupeau abandonné par ses pasteurs ou conduit par des pasteurs indignes, doit prendre en main ses propres affaires. Il exprime, au sujet de l'autorité de l'Eglise, des principes très-hardis pour l'époque : « Nous croyons à l'Evangile, parce que l'Evangile vient de Dieu; nous croyons au pape et à l'Eglise, à cause de l'Evangile, et ce n'est pas de notre foi à l'Eglise que procède notre foi à Jésus-Christ. Le mot célèbre d'Augustin, qu'il ne croirait pas à l'Evangile s'il n'était sou-

tenu par l'autorité de l'Eglise, est interprété par Wessel en ce sens, que l'homme acquiert, par l'enseignement de l'Eglise, la foi en Jésus-Christ, mais que l'Eglise ne reçoit son autorité que de Christ lui-même. Si la majorité des chrétiens est contre nous, cette opposition doit nous faire faire de sérieuses réflexions, mais nous devons nous incliner devant l'autorité souveraine des Ecritures. Bien des papes ont scandalisé l'Eglise par leur enseignement et par leur conduite. Si le pape est dans l'erreur, combattons-le ouvertement, car lui aussi doit se soumettre à la Parole de Dieu, et n'a d'autorité sur les âmes que dans la mesure de sa fidélité à la Parole. Wessel ne s'est pas contenté de relever le côté légal et littéraire de l'autorité scripturaire. Il accorde aussi une large place à l'action du Saint-Esprit, à la saine tradition qu'il a conservée dans l'Eglise, et à la foi individuelle. L'Ecriture, pour lui, n'est pas égale à Christ ; elle ne renferme pas tout le conseil de Dieu ; la nature et la parole sainte ne sont qu'un résumé des enseignements divins proportionné à notre faiblesse, et bien que toutes choses nous aient été accordées ici-bas avec Jésus-Christ, la Parole de Dieu grandit en nous jusqu'à la consommation de la foi dans la vie éternelle. Christ, le Dieu-homme, se communique au fidèle dans l'Eucharistie, mais seule la communion de la foi rend l'homme participant aux grâces célestes. Dans le sacrement de la pénitence, Jean Wessel ne reconnaît de valeur absolue ni à la confession auriculaire ni aux œuvres méritoires ; la contrition est à ses yeux un pur don de la grâce. La véritable pénitence peut seule mettre l'âme en possession des trésors infinis de l'amour divin. Il n'y a, en dehors de nous, d'autre purgatoire que l'Evangile de Christ, qui purifie le croyant et qui le fait passer de la mort à la vie par des angoisses d'autant plus profondes, que son repentir est plus sincère. Les morts ne sont pas livrés aux démons, suivant l'opinion vulgaire, mais subissent une purification salutaire qui leur permet de progresser dans le bien, sous la discipline du Père céleste.

Résumons en quelques lignes cette étude rapide des temps et des hommes, qui ont précédé Luther. La nécessité d'une réforme radicale de l'Eglise dans son chef et dans ses membres fut, pendant des siècles, le mot d'ordre de milliers de chrétiens zélés et fidèles. Les conciles réformateurs du quinzième siècle comptèrent dans leurs rangs des docteurs illustres, Pierre d'Ailly, mort en 1425 ; Jean-Charles Gerson, mort en 1429 ; Nicolas de Clémangis. Assurément, si un concile avait suffi pour accomplir la réformation de l'Eglise, on était en droit de l'attendre de ces trois conciles de Bâle, de Constance,

de Pise, composés de chrétiens éminents et qui n'avaient à lutter que contre une papauté affaiblie et déconsidérée. Mais ils ne rendirent aucun service sérieux à la chrétienté; ils se bornèrent à attaquer et à décrire les symptômes extérieurs du mal, réduisirent la réforme à une stérile discussion de préséance entre le pape et le concile général, et se contentèrent de flétrir quelques-uns des scandales les plus graves des mœurs ecclésiastiques. Ils donnèrent la valeur d'un dogme à l'organisation hiérarchique et épiscopale de l'Eglise, mirent au premier rang l'autorité absolue de la tradition, et révélèrent tout à la fois leur profonde inintelligence des erreurs dogmatiques de l'Eglise, et leur fanatique attachement aux superstitions du moyen âge, en livrant aux flammes du bûcher Jean Huss (6 juillet 1415) et Jérôme de Prague (30 mai 1416). L'Eglise ne retira donc, de ces trois conciles, aucun avantage sérieux. Si le système épiscopal des conciles l'avait emporté, l'égoïsme des clergés nationaux eût rendu la réforme plus difficile encore; l'Eglise n'aurait échappé aux dangers d'une unité extérieure que pour tomber sous la tyrannie du césaropapisme. L'expérience démontra combien peu les esprits réformateurs devaient compter sur la papauté elle-même. Se croyant à jamais garantie contre les novateurs, et invulnérable dans ses abus séculaires, la papauté donna, au quinzième siècle, l'exemple des plus infâmes turpitudes, entrava l'œuvre de la réforme, et la remplaça par l'inquisition, (en Espagne (1480), sous Sixte IV; en Allemagne (1484), les procès contre les sorcières, sous Innocent VIII; l'index en Allemagne (1503), sous l'odieux Alexandre VI.

La réforme, repoussée par la papauté aussi bien que par les conciles, ne devait-elle pas néanmoins s'accomplir? Quels devaient en être désormais les instruments? Le peuple chrétien ne pouvait plus avoir recours qu'à ses chefs temporels, et la réforme, entreprise dans de semblables conditions, aboutissait fatalement au schisme religieux, dont les conséquences, en Allemagne, se firent sentir jusque dans le domaine politique. L'indépendance des électeurs vis-à-vis du pouvoir impérial s'était affirmée bien avant la Réformation, et avait fait des progrès toujours plus rapides, au détriment de la puissance et de l'unité de l'empire. Si l'empereur avait su se montrer favorable à la Réforme, il aurait eu pour lui toutes les forces vives de la nation allemande, et eût pu maintenir victorieusement, avec leur appui, l'unité du pouvoir contre les prétentions contradictoires des électeurs. Les Habsbourg, entraînés par les intérêts et les préjugés de leur éducation espagnole, ont méconnu la ligne de conduite que réclamaient d'eux les besoins et les tendances de l'époque. Abandonnés à eux-mêmes, les princes allemands se mirent à l'œuvre avec énergie,

et ceux-là seuls qui restèrent fidèles à l'ancien ordre de choses, retardèrent de trois siècles l'essor de la grandeur nationale.

L'Eglise, déconsidérée par l'insuccès des trois conciles soi-disant réformateurs, céda de plus en plus aux empiétements de la papauté. La France vit ses libertés gallicanes et sa pragmatique sanction de 1438 sacrifiées par la royauté au pape, dans un concordat funeste. L'auguste Sorbonne de Paris, après avoir été, au moyen âge, le plus grand foyer de lumières de l'Europe intellectuelle, devint le plus fougueux champion de l'ignorantisme, et Léon X put, en 1517, présider la séance de clôture du synode de Latran, dans l'ivresse du triomphe et avec la conviction que la papauté, après un siècle d'orages et de luttes, venait de reconquérir son antique prestige et d'inaugurer une ère nouvelle de grandeur et de puissance, dont la consommation du monde devait seule interrompre le cours majestueux.

DEUXIÈME PARTIE

LA RÉFORME DANS SON UNITÉ PRIMITIVE ET DANS SES PRINCIPES CONSTITUTIFS. 1517-1525.

PREMIÈRE SECTION

LA RÉFORMATION LUTHÉRIENNE.

CHAPITRE PREMIER

DÉVELOPPEMENT DE L'INDIVIDUALITÉ RELIGIEUSE DE LUTHER DEPUIS 1517.

Luther est l'une de ces individualités prime-sautières qui reproduisent, pour ainsi dire, dans leur puissante organisation, les tendances, les besoins et les caractères d'une nation et d'une époque. Comme homme, il présente bien des aspérités et bien des ombres; dans le conflit ardent des instincts du passé et des pressentiments de l'avenir, il aurait assurément succombé si Dieu n'avait pénétré son âme du souffle vivifiant de son esprit consolateur, et concentré toutes les facultés de son être vers un but unique et grandiose. Il n'a jamais aspiré à réaliser la sainteté parfaite, mais nous devons l'envisager comme le type du génie allemand; bien plus, sa valeur est universelle, car il nous montre, en résumé, dans sa vie spirituelle, les luttes et les angoisses de l'âme qui soupire après la délivrance de ses péchés et la communion avec Dieu, et n'est-ce point là l'intérêt suprême de toute existence humaine vraiment digne de ce nom? Ses expériences intimes, il les a communiquées avec l'éloquence inspirée de la foi à tout son peuple, dont il a été, comme autrefois Moïse pour le peuple hébreu, le guide prédestiné vers la terre promise de la rédemption et du salut. Son prestige impérissable, il le doit, non pas à sa personne, à son activité, à son enseignement, mais à sa foi, qui nous donne le secret de sa puissance, et qui l'a transformé en un apôtre du christianisme viril et personnel. Sa vie tout entière a eu vue de révéler à tous les hommes la grandeur de l'Evangile, et de faire subir aux plus obscurs et aux plus humbles cette crise salutaire qui l'avait fait passer, lui, le premier, de la mort à la vie.

Avant de songer à réformer le monde et à répandre au sein des masses les résultats de ses études et de ses veilles, Luther n'aspira, pendant de longues années, qu'à conquérir, dans le silence austère du cloître, la certitude de la foi et la paix du cœur. Concentré sur une pensée unique et dominante, le salut de son âme, le jeune Saxon ne tarda pas à comprendre qu'il ne pourrait posséder l'harmonie de la vie spirituelle que le jour, où il aurait acquis la certitude irréfragable de la paix et du pardon de Dieu. Plein de confiance dans les promesses de l'Eglise, qui s'affirmait avec une autorité incontestée, comme le seul canal des grâces divines, il lui sacrifia ses affections et ses devoirs de famille, et, choisissant entre les diverses routes qui lui étaient tracées par la hiérarchie, la voie la plus austère et la plus rapprochée de la perfection, prononça sans hésitation les vœux monastiques. Soumis aux fonctions les plus humbles et les plus grossières, systématiquement humilié par ses supérieurs, et méconnu par ses égaux jaloux de sa supériorité intellectuelle et morale, il s'imposa les macérations les plus raffinées et les plus cruelles. « Vraiment, dit-il lui-même, j'ai rigoureusement exécuté les règles de mon ordre, et si jamais moine est entré en paradis par sa moinerie, je méritais d'y entrer. »

Nous possédons le secret de ces angoisses et de ces inquiétudes, que ne pouvaient apaiser ni la succession d'œuvres méritoires et de pénitences exagérées, ni la doctrine que Dieu impose aux hommes un fardeau proportionné à leurs forces, ni les absolutions et les promesses de l'Eglise. Il ne suffisait pas à Luther de passer, aux yeux des hommes, pour un modèle d'austérité et de vertu chrétiennes, et d'être en paix avec l'Eglise. Ce qu'il voulait, avec toute l'ardeur d'une âme aimante et impétueuse, c'était la communion intime avec Dieu. C'est à ce point de vue qu'il jugeait de ses progrès dans la piété et dans le renoncement, et, quelles que fussent les œuvres qu'il accomplit et multipliât chaque jour dans sa ferveur, il ne pouvait que se reconnaître impur et pécheur. Luther avait un esprit trop net et trop pratique, une conscience trop claire de la sainteté de Dieu et de sa propre indignité, pour ne point considérer les aspirations mystiques et panthéistes d'une communion d'essence avec Dieu comme une impossibilité, bien plus, comme un crime de lèse-majesté divine. Il ne pouvait considérer Dieu comme un juge inflexible et irrité, et quand il lisait, dans l'Ecriture, des passages comme celui-ci, du psaume LXXI : « Seigneur, sauve-moi par ta justice, » il sentait son âme se fondre d'angoisse sous les coups vengeurs de la colère céleste. Comprenant l'inutilité de ses efforts, et sur le point de succomber à son désespoir, il écrivait au docteur Staupitz ces lignes, qui trahis-

sent son angoisse : « O mes péchés ! mes péchés ! mes péchés ! » La réponse de Staupitz : Tu veux être sans péché, et tu n'as commis aucun péché positif, bien loin de le consoler, ne pouvait que raviver ses blessures. Pour arriver à la paix religieuse, il devait, avec le secours de la grâce divine, comprendre toute l'étendue de son mal, et secouer le joug d'une tradition ecclésiastique, qui cherchait à persuader aux âmes qu'il s'agissait, pour le chrétien engagé dans la voie de la sanctification, d'étouffer en lui tel ou tel péché particulier. Mais cette tradition négligeait de lui montrer la nécessité d'un renouvellement de l'être tout entier, tout en l'entretenant dans l'illusion dangereuse et mensongère, qu'il pouvait, par ses propres forces, réaliser les œuvres de la vie nouvelle, lui qui ne cessait de gémir sur sa misère et de soupirer après son affranchissement. Cette illusion fut dissipée par les exhortations d'un moine dont le nom ne nous a pas été conservé, et dans le sein duquel Luther épanchait le secret de ses angoisses et de ses espérances. Cet homme pieux lui rappela la déclaration du symbole : Je crois la rémission des péchés. Il devait croire que ses péchés, à lui, Luther, lui étaient remis par un Père miséricordieux, en vertu du sacrifice expiatoire de Jésus-Christ, et qu'il en recevait l'assurance dans cette absolution apostolique, qui lui faisait connaître que l'homme est justifié par la foi et sans les œuvres de la loi (Rom. III, 28). Instruit par cette doctrine lumineuse de la grâce prévenante de Dieu, il comprit combien, tant qu'il persévérait dans le désir impuissant d'accomplir lui-même les œuvres de la justice, il retombait sous l'empire de la loi, témoignait peu de confiance en Dieu, et méritait d'être appelé un esclave, et non pas un fils; combien, enfin, il demeurait étranger à l'humilité et à l'amour d'un enfant de Dieu. Délivré des tortures morales d'une conscience égarée, il dut avouer que la justice de Dieu était, en réalité, sa miséricorde, qui nous traite comme si nous étions véritablement justes.

Luther n'avait conquis que l'assurance personnelle du salut par la foi; il n'en comprenait ni l'étendue ni les conséquences immenses pour l'âme et pour l'Eglise, et l'expression scientifique de sa pensée lui faisait encore défaut. Comme il ne soupçonnait pas que cette thèse renfermait le germe de toute une théorie hostile au système de l'Eglise catholique, il continua à professer ses doctrines à Wittemberg, où il occupait une chaire de théologie depuis 1508. Du reste, l'Eglise romaine n'interdit formellement ce genre de recherches et d'études qu'à la suite du concile de Trente. Tout en affirmant un principe d'où devait jaillir toute une transformation religieuse, le professeur de Wittemberg suivit servilement l'ornière des pratiques et des superstitions de l'Eglise romaine. On a mis en doute, d'après des recherches

récentes, qu'il ait gravi à genoux l'escalier de Pilate, dans son voyage à Rome en 1510; il n'en est pas moins vrai que la vue lointaine de la sainte cité lui arracha des cris d'admiration enthousiaste, qu'il s'efforça de gagner, par de nombreuses pratiques de dévotion, toutes les indulgences promises à la piété des pèlerins, et qu'il attribuait encore une telle puissance aux messes pour les morts, qu'on l'entendit regretter que ses parents ne fussent pas morts, assuré qu'il était que les messes lues par lui dans Saint-Pierre les auraient pour jamais affranchis des peines du purgatoire. Par contre, la frivolité et la corruption du clergé romain, et le spectacle douloureux des vices et des superstitions de la ville papale, éveillèrent en lui le sentiment confus que la vie religieuse ne reposait pas exclusivement sur des pratiques extérieures et mortes. Ses expériences intimes, rapprochées de la parole qui l'avait consolé : « Le juste vivra par la foi, » donnèrent l'essor à des aspirations nouvelles et puissantes, bien que confuses encore. Il rentra en Allemagne, après avoir perdu son enthousiasme et ses illusions, mais sans rompre avec l'Eglise historique, sans même pressentir le conflit redoutable, qui allait bientôt s'engager entre la foi officielle de son enfance et les lumières de son expérience intérieure.

Nommé en 1512 docteur en théologie, il prononça, à son installation, un engagement qui devait être plus tard sa force et sa consolation dans la lutte, le serment de défendre la vérité évangélique dans la mesure de ses forces. Attaché comme son ordre aux doctrines de saint Augustin, et en adoptant les conclusions les plus extrêmes, il attaqua avec violence la doctrine semipélagienne de la puissance de l'homme pour le bien, mit l'accent sur le dogme de la corruption radicale, et ne se lassa point d'exhorter ses auditeurs à méditer la parole sainte, et à opposer sa simplicité inspirée aux subtilités de la scolastique. Il pensait affermir la croyance à l'autorité de l'Eglise; des circonstances providentielles allaient bientôt l'arracher, malgré lui, à une dangereuse illusion.

CHAPITRE DEUXIÈME

DÉGAGEMENT DES ÉLÉMENTS RÉFORMATEUR ET CRITIQUE DANS L'ŒUVRE DE LUTHER (1517-1522).

Luther ne s'est pas imposé de sa propre autorité au monde comme un réformateur; il n'a fait qu'obéir à l'impératif catégorique de sa conscience de chrétien et de pasteur des âmes, en protestant avec la

sainte ardeur de la foi contre les indulgences de Tetzel, qu'il n'envisageait que comme une impureté passagère de cette Eglise, dont il voulait être le fils soumis et respectueux. Cette lutte contre les indulgences, dans lesquelles se concentrent toutes les théories magiques et pélagiennes d'un christianisme dénaturé, révélèrent au moine de Wittemberg la liaison étroite des divers dogmes de la révélation, et le désaccord profond qui existait entre l'Ecriture et l'enseignement officiel. Luther ne voulait porter aucune atteinte à l'unité extérieure du catholicisme, mais la papauté, en se proclamant le champion des indulgences, perdit à ses yeux tout prestige, et se vit à son tour attaquée par l'inflexible défenseur de la conscience outragée.

Les circonstances qui mirent Luther en contact avec l'impudent Tetzel sont bien connues. Quelques bourgeois se présentèrent au tribunal de la pénitence, et demandèrent l'absolution des péchés qu'ils avaient confessés, tout en déclarant qu'ils comptaient persévérer dans leur égarement. Sur le refus de Luther de les absoudre, ils lui présentèrent le bref du pape et les lettres d'absolution de Tetzel. Le docteur indigné les renvoya avec la parole du Maître : « Si vous ne vous convertissez, vous périrez tous. » Frustrés dans leur attente, les bourgeois allèrent présenter leurs griefs au dominicain, qui ne craignit pas de fulminer en chaire contre l'hérésie du moine augustin. Fort du droit de sa conscience, Luther en appela à l'autorité supérieure, et conjura dans une lettre touchante quatre évêques de mettre fin à un commerce si scandaleux. Les réponses des prélats furent dictées par le mépris ou par le respect humain. Le 4 septembre, Luther prononça un sermon éloquent contre les indulgences, et, provoqué par une insolente réponse de Tetzel, afficha, le 31 octobre, ses fameuses quatre-vingt-quinze thèses à la porte de l'église du château de Wittemberg.

Ces thèses renferment bien des obscurités et des incertitudes qui s'expliquent par l'attachement profond, que Luther éprouvait encore pour les institutions de l'Eglise romaine. Il envisage la mortification de la chair et les jeûnes comme le signe extérieur et visible du renouvellement intérieur (thèse III); il affirme que Dieu ne saurait pardonner au pécheur, qui a refusé de s'humilier aux pieds du prêtre, représentant de Dieu sur la terre (thèses VII, LXI, XXXVIII); l'absolution du pape est une véritable absolution divine, quiconque s'élève contre elle est anathème (thèse LXXI). Il proteste encore, à la fin de ses thèses, de son inébranlable attachement au siége de Rome. Nous voyons, cependant, deux principes lumineux dominer ces thèses, et les pénétrer de l'esprit évangélique. La repentance n'est plus un ensemble de pratiques minutieuses et mortes, mais un mouvement

de l'âme qui s'abandonne sans réserve, dans son désespoir, à l'action de Dieu; elle cesse d'être attachée à certains actes isolés de la pénitence ecclésiastique, pour devenir un principe de vie nouvelle qui pénètre l'être tout entier. De plus, ces thèses affirment que l'Evangile de la majesté et de la grâce de Dieu constitue le seul et unique trésor de l'Eglise (thèse LXII), et y rattachent la certitude du salut (thèses XVI, XXXVI). Luther reconnaît au pape une juridiction suprême, mais seulement sur les actes de la vie présente; aucun prêtre ne peut absoudre le pénitent du péché le plus insignifiant, et doit se borner à lui confirmer les grâces que Dieu lui-même lui communique (thèses VI, XXXVI, XXXVII). Les peines canoniques que le pape peut imposer ou effacer par un *proprio motu*, ne sauraient être confondues avec les châtiments célestes, confusion inévitable dans une dogmatique, qui affirmait l'autorité divine du siége de Rome, et qui, en lui donnant tout pouvoir sur les âmes du purgatoire, lui reconnaissait des droits illimités. L'ivraie de la fausse doctrine, qui a transformé les peines canoniques en peines du purgatoire, a été semée par le malin pendant le sommeil des évêques (thèse LXXI). Elles n'ont de valeur que pour le temps présent. Quoi qu'il en soit, les deux principes de la repentance intérieure et de l'Evangile, seul trésor de l'Eglise, dépouillent les indulgences de toute valeur intrinsèque, puisqu'ils leur enlèvent le prestige d'une action efficace sur l'autre vie, et qu'ils proclament qu'il vaut mieux se soumettre à la discipline salutaire des peines canoniques, et donner son argent aux pauvres, que de le consacrer à en adoucir les rigueurs (thèses XLIII, XL). Ces thèses exprimaient bien les angoisses et les scrupules d'une conscience chrétienne, qui s'oubliait elle-même, qui s'inclinait humblement devant les autres, mais qui soupirait après son affranchissement et après la satisfaction de son âme altérée de vérité. Un tel langage devait émouvoir les consciences sérieuses, et provoquer des sympathies puissantes, en même temps que des haines implacables. Telle est la puissance mystérieuse de l'esprit chrétien, humble, cachée en Dieu, mais inébranble dans sa grandeur morale. Le principe romain venait de recevoir, sans s'en rendre compte, une atteinte, qui devait l'ébranler jusque dans ses fondements.

La lutte, purement défensive à l'origine, devait parcourir trois périodes distinctes avant d'aboutir au triomphe de la Réforme. Luther dirigea au début la controverse contre les indulgences, avec la ferme assurance que les hauts dignitaires de l'Eglise, ou tout au moins le pape, condamneraient un trafic aussi scandaleux. Tout en combattant avec énergie les défenseurs des indulgences, et en particulier Sylvestre Priério et Jean Eck d'Ingolstadt, il soumit ses thèses modifiées,

ainsi que des explications justificatives au pape, pour prévenir de fausses interprétations. A cet envoi était jointe une humble supplique pleine de déférence filiale pour le souverain pontife. Rome, sans doute, agit avec une modération, inspirée bien moins par la honte des scandales de Tetzel que par la crainte de s'attirer les railleries d'Erasme et les représentations sévères de l'électeur de Saxe; sans doute aussi le caractère conciliant de Léon X le portait à la bienveillance et à la douceur. On ne fit rien, néanmoins, pour réparer le mal accompli et pour prévenir le retour des abus. Luther fut sommé de comparaître à Augsbourg devant le cardinal Cajetan, qui exigea de lui la condamnation, sans discussion et sans réserve, de sa doctrine de la nécessité de la foi dans la participation aux sacrements, et de ses attaques contre les indulgences, ainsi que la soumission implicite aux arrêts et aux décisions de l'Eglise infaillible. Luther, inébranlable dans son affirmation chrétienne du rôle souverain de la foi, ne put que lui répliquer qu'il considérait comme une doctrine humaine l'article du droit canonique, qui établissait la valeur des indulgences sur les mérites de Jésus-Christ et des saints, et que, à ses yeux, l'Ecriture était la règle souveraine pour le pape aussi bien que pour les fidèles. Pour éviter une arrestation probable, il quitta Augsbourg après en avoir appelé du pape mal informé au pape mieux informé. Ce second appel fut rendu inutile par la bulle papale du 9 novembre 1518, qui sanctionnait la doctrine des indulgences, et accordait au pape, seul représentant de Jésus-Christ et seul dépositaire des mérites de Christ et des saints, le droit de remettre au pécheur non-seulement les peines de la vie présente, mais encore celles de la vie à venir jusqu'au jugement dernier.

Cette attitude hostile de Rome rendait inévitable une nouvelle ligne de conduite de la part de Luther. Les défenseurs maladroits des indulgences lui tracèrent eux-mêmes, par leur imprudence, la marche à suivre. Le dominicain Priério ne craignit pas d'établir, sous forme d'axiomes, ces quatre thèses destinées à réfuter l'œuvre de Luther : I. L'Eglise romaine est virtuellement l'Eglise universelle; les cardinaux représentent l'Eglise romaine; le pape est virtuellement le collége des cardinaux, comme tête de l'Eglise. II. Le pape, quand il prend une décision *ex cathedra*, ne peut se tromper. III. Quiconque ne considère pas la doctrine professée par l'Eglise romaine et par le pape comme la règle de foi infaillible, qui communique à l'Ecriture sainte elle-même sa puissance et sa valeur, est un hérétique. IV. L'Eglise romaine, ou le pape, n'instruit pas seulement par ses paroles, mais aussi par ses actes; quiconque critique les actes de l'Eglise romaine est un hérétique. Quand, en outre, pour rehausser la valeur

des indulgences, Priério affirmait que le chrétien ne peut pas arriver ici-bas à la ferme assurance de son pardon, et que, dès lors, il vaut mieux faire trop que trop peu pour son salut, Luther n'était pas seul ébranlé dans sa foi implicite en un système qui aboutissait à la compression, pour ne pas dire à la suppression de l'Ecriture, de la conscience et de la foi, et qui réduisait la chrétienté tout entière à l'obéissance absolue et à l'acceptation aveugle des enseignements et des actes de la papauté, quels qu'ils fussent. Cette théorie aspirait à imposer au monde moral un despotisme, que les plus cruels tyrans ont à peine osé rêver. Aussi excita-t-elle dans toute l'Allemagne autant d'indignation que de mépris, et Luther, qui désirait avant tout conquérir la certitude personnelle, fut-il ramené par elle à rechercher quel est le principe constitutif de la vérité chrétienne, et pourquoi nous devons l'accepter. Jusqu'alors, il avait cru pouvoir concilier l'indépendance de son for intérieur avec la soumission à l'autorité de l'Eglise; mais le doute s'emparant de son âme, il dut se demander si l'autorité extérieure et matérielle de l'Eglise visible ne portait pas atteinte aux droits de la conscience et à l'autorité spirituelle de la parole inspirée de Dieu. Il s'agissait, en effet, pour lui, de remettre au premier rang l'Ecriture sainte et la foi, et de leur attribuer une autorité légitime, contre laquelle viendraient se briser toutes les prétentions humaines. Il n'y a qu'un Dieu, qu'un monde, qu'un Rédempteur; il ne doit y avoir aussi qu'une source de connaissance, qu'une règle de foi. « Une seule foi, un seul Seigneur, un seul baptême, » écrivait saint Paul aux Ephésiens.

Luther avait dû s'avouer que non-seulement le pape est faillible, mais, encore que, méprisant tous les avertissements et tous les conseils, il emploie sa puissance au service d'une erreur, que l'aveuglement ou l'endurcissement l'empêchent seuls de reconnaître. Il n'était ni assez préparé, ni assez sûr de lui-même, pour faire un nouveau pas décisif en avant, et pour contrôler les prétentions de l'Eglise à une autorité infaillible et absolue. Il n'ose encore se prononcer, et attend le triomphe de la vérité de l'Eglise universelle, réunie en assises solennelles, et dignement représentée par les conciles. Il en appela, en décembre 1518, au futur concile œcuménique, parce que le pape ne pouvait exercer son pouvoir ni au-dessus, ni contre la vérité, mais pour elle seule, qu'il était soumis comme les fidèles à la majesté des Ecritures, et qu'il n'avait pas reçu de Jésus-Christ pour mission d'égorger les brebis du Maître et de les nourrir d'erreurs. Il veut être convaincu par des raisons meilleures que l'anathème et la violence, il veut entendre la voix de l'Eglise, épouse de Jésus-Christ, qui doit prêter l'oreille aux paroles d'exhortation et d'amour de son

céleste Epoux. Le terrain sur lequel Luther voulait transporter la discussion n'avait rien de contraire aux tendances et aux principes de l'Eglise, qui avait souvent affirmé l'autorité souveraine des conciles. L'Eglise romaine ne pouvait pas, de son côté, s'exposer au grave reproche de posséder une double tradition et une double source d'autorité ; tous ses efforts devaient se porter sur la concentration de l'Eglise en un foyer unique, le pape, chef et représentant infaillible des synodes et des conciles, seul interprète autorisé de la tradition et de l'Ecriture. Dès lors, l'appel de Luther à un concile devenait illusoire, si ce concile n'était qu'un instrument docile entre les mains de la papauté.

L'appel à un concile général amena une suspension d'armes momentanée, et les négociations de Miltitz et de Luther semblèrent devoir aboutir à la soumission de celui-ci. Ce n'était qu'un moment d'apaisement et de lassitude apparente. Dans un écrit de cette période, Luther reconnaît ouvertement qu'il ne veut, à aucun prix, se séparer de la communion de Rome, qu'il considère comme le pouvoir suprême de l'Eglise ; il déclare accepter les dogmes ecclésiastiques de l'intercession des saints, du purgatoire, des œuvres méritoires ; il semble enfin réduire la discussion de principes à une simple controverse sur un point particulier (*Luthers Werke von Walch*, XV, 843). Il reconnaît enfin ses torts, sa polémique passionnée, et se déclare prêt à rentrer dans le silence et dans la paix du cloître.

Luther se voyait appelé à traverser une crise douloureuse. L'électeur de Saxe son souverain, quelle que fut son estime pour sa personne, réclamait de lui la plus grande prudence ; aussi songea-t-il un moment à se réfugier en France. Mais ce qui l'arrêtait surtout, c'était son profond respect pour l'Eglise, qu'il considérait depuis son enfance comme la source de toute grâce, et comme le seul intermédiaire entre l'âme fidèle et son Dieu. « Après avoir renversé, nous dit-il, par la méditation de la parole sainte, beaucoup d'arguments qui semblaient me barrer le chemin, j'ai, grâce au secours de Jésus-Christ, après bien des angoisses, des travaux et des efforts, réfuté l'assertion qui m'avait le plus tourmenté, que le fidèle doit écouter humblement les enseignements de l'Eglise. Oui, j'avais un plus grand respect, un plus sérieux attachement, une affection plus ardente pour l'Eglise du pape, qui pour moi était la seule Eglise, que ces blasphémateurs iniques qui m'accablent de leurs outrages. »

Néanmoins, le débat, pour ne porter que sur un seul point, n'en est pas moins ardent. Sur la question des indulgences, non-seulement Luther refuse de la manière la plus formelle de se rétracter, mais encore il exige que la partie adverse garde le silence, jusqu'à

ce qu'un accord ait été conclu. Ses attaques contre les indulgences ont droit aux mêmes égards que les réfutations de ses adversaires, tant qu'un conseil d'arbitres allemands ne sera pas intervenu. En outre, Luther, comme on le voit, reconnaît les pouvoirs du saint-siége, parce que son autorité extérieure ne saurait porter atteinte à la vie spirituelle, et, tout en s'inclinant devant les dogmes formulés par l'Eglise, il maintient avec énergie le principe que Christ est au-dessus de tous les pouvoirs humains, et que le commandement de Dieu a plus de valeur que celui de l'Eglise. Cette condescendance et cette humilité étaient d'autant plus méritoires de la part de Luther, qu'il avait à vaincre l'impétuosité de son caractère, et que déjà il avait reçu de nombreux témoignages de sa popularité au sein de la nation allemande, dont il reproduisait si fidèlement les aspirations de liberté spirituelle vis-à-vis de la cour italienne de Rome.

L'heure était solennelle pour l'avenir du monde ! Rome, ce semble, pouvait saisir l'occasion favorable de donner satisfaction aux réclamations énergiques et légitimes de la chrétienté tout entière, et de conjurer des demandes de réformes qui pouvaient devenir un danger pour elle. Il était cependant trop tard. Pendant les négociations de Miltitz avec la cour de Rome, Luther dut faire des réflexions, aussi fécondes en conséquences pour le monde qu'en angoisses pour son âme. Il dut se demander si, dans le cas où Rome condamnerait sur sa demande les scandales du trafic des indulgences, tous ses désirs seraient satisfaits ? Il avait, en effet, assez de jugement pour comprendre que la cour de Rome, même dans le cas où elle serait animée du désir sincère d'apaiser les consciences, devrait compter avec les nombreux partisans des indulgences, et n'oserait contredire, par une rétractation aussi flagrante, les anciennes bulles et la dernière bulle du pape régnant. Bien plus, Luther, qui voulait avant toutes choses conquérir la certitude du pardon de ses péchés, et qui, pénétré du sentiment de la sainteté de Dieu, lui reconnaissait à lui seul le droit de condamner ou d'absoudre le pécheur, attaquait l'une des bases fondamentales du système hiérarchique de la papauté. Il ne tarda pas, du reste, à faire un dernier pas en avant. S'il s'était mis dans une fausse position vis-à-vis de Miltitz, il recouvra son indépendance et sa liberté d'action, grâce à la précipitation et au zèle aveugle d'Eck, auquel on doit rendre au moins la justice qu'il a, du premier coup d'œil, et peut-être avant Luther lui-même, saisi toutes les conséquences de sa première attaque. Les thèses de Luther exprimaient le cri d'angoisse instinctif et spontané de la conscience. Eck, nourri dans les raisonnements de la scolastique, suivit le développement logique des prémisses de Luther, et en déroula toute la portée pour l'avenir

du catholicisme et de la cour de Rome. Dans son impatience, Eck, au mépris des engagements de Miltitz, engagea la lutte, bien moins par sa célèbre dispute de Leipzig avec Carlstadt, dispute qui eut lieu du 27 juin au 16 juillet 1519, et qui avait été fixée longtemps à l'avance, que par ses invectives inconsidérées contre Luther, invectives antérieures à la dispute, et dont celui-ci fut profondément froissé. Miltitz n'avait pas encore reçu la réponse de Rome. Dans le cours de la discussion elle-même, Luther attaqua, au point de vue du Nouveau Testament, l'union essentielle de l'Eglise et de la papauté, et considéra celle-ci comme une déformation historique et postérieure du principe chrétien primitif. Eck invoqua les passages du Nouveau Testament sur la primauté de saint Pierre, passages qu'il appliqua au pape, son légitime successseur. Comme Luther accusait cette conclusion de ne point se rattacher aux prémisses, Eck, sans reculer devant une pétition de principe, invoqua le témoignage que se rend à elle-même l'Eglise romaine, seule interprète des Ecritures. L'affirmation que l'Eglise romaine est la seule véritable constitue, dit-il, un acte de foi maintenu à Constance contre Wiclef et Jean Huss! Luther oserait-il se rattacher à la doctrine d'un hérésiarque condamné par un concile auquel il en appelle? Le moment était solennel et décisif pour Luther : il s'agissait pour lui d'abjurer la vérité, ou de la maintenir avec énergie en dépit des papes et des conciles! Il reconnut que le concile de Constance avait condamné des vérités évangéliques, et proclama par cette affirmation l'insuffisance et la faillibilité des conciles. Eck, tout triomphant de l'aveu qu'il venait d'arracher à Luther, se rendit sur-le-champ à Rome pour hâter l'issue du procès qui lui était intenté. Il est possible que la cour de Rome se fût montrée plus patiente et plus tolérante, si Luther avait conservé sa première attitude, et s'était borné à en appeler au jugement de l'Eglise. Il était dans les intentions de la Providence qu'il fût contraint de reconnaître la puissance intrinsèque des Ecritures et leur infaillibilité, en présence des affirmations contradictoires des conciles. Sa position n'en devenait que plus délicate et que plus difficile. En rejetant à la fois les papes et les conciles, il devait passer pour un novateur dangereux et téméraire aux yeux de tous ceux, et ils étaient la majorité, qui considéraient les saintes Ecritures comme obscures et insuffisantes, et qui ignoraient le témoignage intérieur et tout puissant que la vérité se rend à elle-même.

Le pape, s'appuyant sur les déclarations des universités de Paris, de Cologne et de Louvain, qui condamnaient formellement comme hérétique Luther, en faveur duquel Erfurt seule osa élever sa voix, lança l'excommunication majeure contre lui et contre la vérité. La

bulle *Exurge Domine*, du 15 juin 1520 condamne quarante et une thèses de Luther comme dangereuses, offensantes, hérétiques, parce qu'elles élèvent la foi au-dessus des sacrements et des œuvres, nient que les sacrements de la nouvelle alliance agissent *ex opere operato*, rejettent le purgatoire, le libre arbitre, proclament les conciles supérieurs au pape, enseignent le mépris des censures ecclésiastiques, et réclament pour les laïques la communion sous les deux espèces. Les livres de Luther sont frappés d'interdit et livrés aux flammes, lui-même doit se rétracter dans le délai de soixante jours, ses partisans sont condamnés à la prison ou à l'exil, les lieux où ils auront fixé leur résidence sont frappés d'interdit.

Luther se vit repoussé avec tous les siens du sein de l'Eglise par cette bulle, dont l'auteur se proclame le chef visible et infaillible. Ce ne fut pas lui qui se sépara de l'Eglise, à laquelle il avait témoigné une déférence si filiale; ce fut l'Eglise romaine qui divorça pour toujours avec la conscience chrétienne, dont, en Allemagne, Luther se constitua l'énergique et intrépide défenseur. Rome repoussa le fils qui ne voulait pas quitter la maison paternelle; elle recula devant son inflexible témoignage rendu à la vérité. Le 6 septembre 1520, Luther, tout en prévoyant l'issue de la lutte, mais voulant dégager sa responsabilité et se justifier à l'avance de l'accusation de schisme, avait écrit au pape une lettre pleine tout à la fois d'énergie et d'humilité. Le 17 novembre, il en appela à un concile œcuménique, et publia son pamphlet contre la bulle de l'antechrist. Rome, y dit-il, en est venue à ne pouvoir ni réfuter ni supporter la vérité, et a recours à l'insulte et à l'outrage. Puis affirmant avec assurance son indépendance chrétienne : « Que personne ne s'imagine me plaire en attaquant la bulle, ou m'offenser en en prenant la défense! Je suis libre par la grâce de Dieu et sais où trouver ma consolation. Je veux faire mon devoir; chacun aura à répondre pour soi au dernier jour. » Déjà Luther projetait de se séparer de Rome par un acte solennel, et de livrer la bulle du pape aux flammes : le fait eut lieu le 18 décembre 1520. Rome n'avait plus le pouvoir d'étouffer la vérité dans les cachots ou sur le bûcher; l'Allemagne était prête à défendre l'héroïque champion de ses droits. Luther lui-même, depuis qu'à la dispute de Leipzig il avait osé affirmer la faillibilité des conciles et la nécessité d'une réforme de l'Eglise, aussi bien dans la doctrine que dans la discipline et dans la vie religieuse, se sentait transformé. Son intelligence, confondue devant les horizons nouveaux et infinis qui commençaient à s'entr'ouvrir devant elle, nourrissait de vastes projets de réforme, que son âme ardente et sa volonté de fer devaient bientôt réaliser avec une puissance qui a fait des premières années

qui suivirent sa condamnation des années aussi fécondes que bénies. Luther fut épouvanté des erreurs sans nombre du système romain, erreurs qu'une première vérité lui faisait successivement découvrir. L'universalité du principe vivifiant de la libre grâce de Dieu en Christ, que l'homme doit s'approprier par la foi, lui donna la clef des richesses inépuisables de l'Evangile. Repoussé par Rome, et comme exilé de toute la chrétienté, il dut rechercher, pour lui et pour les siens, une nouvelle patrie religieuse. Son âme, si longtemps resserrée dans les chaînes étroites et pesantes de la vie monastique, s'élargit, pour ainsi dire, s'assimile tous les éléments généreux, purs et saints, capables de constituer, dans leur ensemble harmonique, une Eglise nationale allemande.

Etudions, à ce point de vue, l'attitude de Luther vis-à-vis de la renaissance de la nation allemande, de sa noblesse et de son organisation politique. Ce fut Mélanchthon qui mit Luther en rapport avec la renaissance, dont nous aurons l'occasion de reparler, en nous occupant de l'université de Wittemberg. Nous voulons auparavant étudier en détail les premiers ouvrages, dans lesquels Luther développa ses idées réformatrices, véritables monuments classiques de la Réformation, et dont l'influence fut européenne. Ces premiers ouvrages, au nombre de trois, sont intitulés : *A Sa Majesté impériale, et à la noblesse chrétienne de langue allemande sur la réforme de l'Etat chrétien, De la Captivité de Babylone, De la Liberté chrétienne.* Nous pouvons y joindre la première édition des *Loci theologici*, ou hypotyposes de Mélanchthon. Le premier ouvrage de Luther est tout imprégné du sentiment qu'il accomplit le devoir d'un chrétien et d'un fils de la nation allemande, qu'il apostrophe dans un style enthousiaste et entraînant. Il fut provoqué par la proposition que firent à Luther le chevaleresque humaniste Ulrich de Hutten, le brave et héroïque François de Sickingen, Sylvestre de Schauenbourg, et quelques autres, d'organiser une puissante confédération contre Rome, qui venait de lancer sur sa tête les foudres de l'excommunication. Quelques historiens ont reproché à cet ouvrage, ainsi qu'à la *Captivité de Babylone*, la violence de son style et les principes révolutionnaires qu'il expose : on doit répondre que les principes réformateurs qu'il développe sont conformes à l'organisation de l'Eglise primitive. Ceux qui repoussent le principe apostolique du sacerdoce universel des chrétiens se déclarent, par cela même, ennemis de la Réformation. Ceux qui déplorent l'atteinte grave portée au système épiscopal, devraient plutôt gémir de l'approbation coupable que l'épiscopat contemporain de Luther accorda aux indulgences romaines, au lieu de les combattre avec énergie, de son attachement égoïste et intéressé à la papauté, qui lui fit

négliger le devoir pressant et prochain de prendre lui-même l'initiative de la Réforme, ce qu'il faut regretter amèrement enfin, c'est qu'il ait sacrifié la vie spirituelle à l'unité extérieure, et les plus saintes aspirations du monde chrétien à des abus séculaires. Luther pouvait-il ménager l'épiscopat, quand il le voyait unanime à accepter les sentences de Rome, et à refuser toute convocation d'un concile? Il devait y avoir, dans le monde chrétien, un déchirement douloureux et irrémédiable; les trois écrits de Luther en sont le mot d'ordre et la justification.

Le premier est un cri de détresse en faveur de la nation allemande. Les romanistes ont élevé autour d'eux trois murailles, pour se défendre contre toute œuvre de réforme, ce qui a causé la désastreuse décadence de la chrétienté. A-t-on voulu les contraindre par la puissance temporelle, ils ont prétendu qu'elle n'avait aucun droit sur eux. A-t-on voulu les punir avec les saintes Ecritures, ils ont objecté que personne n'a le droit de les interpréter, si ce n'est le pape. Les a-t-on menacés d'un concile, ils ont inventé cette fable, que seul le pape peut le convoquer. Ainsi, ils nous ont clandestinement dérobé ces trois verges pour pouvoir vivre dans l'impunité, et se sont abandonnés, derrière ces murailles, à leur mauvais train de vie. Ils ont réduit les conciles à l'impuissance, et donné au pape tout pouvoir sur l'ordre et la marche du concile; il est dès lors indifférent qu'il y en ait beaucoup ou aucun. Que Dieu nous vienne en aide et nous octroie l'une des trompettes qui firent crouler les murs de Jéricho, pour que nous puissions abattre ces murs de papier et de paille. Après cet exorde foudroyant, Luther livre un redoutable assaut à la première muraille, la distinction que Rome prétend établir entre les priviléges des laïques et ceux des prêtres dans l'Eglise; il expose, pour la première fois, l'idée protestante d'un Etat chrétien indépendant sur la base du sacerdoce universel. Tous les chrétiens, dit-il, sont de la même race spirituelle, tous prêtres à la gloire de Dieu le Père; il n'y a entre eux d'autre différence que celle des fonctions. L'ordination, la consécration, la tonsure, ne peuvent transformer un homme en un être spirituel; tous nous sommes consacrés à la prêtrise par le baptême, car saint Pierre nous appelle la race royale. Luther ne veut nullement porter atteinte, par ces paroles, à la dignité du ministère. Si nous sommes tous prêtres, a-t-il soin d'ajouter, aucun de nous n'a le droit de s'élever au-dessus de ses frères, pour en exercer les fonctions, sans l'approbation et le choix de l'Eglise. L'ordination ecclésiastique n'y joue aucun rôle. Une communauté chrétienne, retirée dans un désert inaccessible, a le droit de choisir un pasteur dans son sein (Lettre aux chrétiens de Prague). Le prêtre est un fonc-

tionnaire; sa supériorité tient à sa fonction. Est-il déposé, il devient un bourgeois ou un paysan comme les autres. Les romanistes ont inventé la fable des caractères indélébiles. Par ces paroles, Luther rejette le sacrement romain par excellence, l'ordination épiscopale, qui communique au prêtre le pouvoir d'administrer les sacrements avec efficace. Ayant ainsi établi une simple distinction de dignité et de fonction entre l'état ecclésiastique et l'état laïque, Luther est appelé à étudier les rapports qui doivent exister entre l'Eglise et l'Etat. Ce sont, pour lui, deux côtés d'une vie chrétienne commune qui constitue leur union, les pénètre de son esprit, les domine par son influence. Il ne veut pas que l'Etat empiète sur le domaine de l'Eglise; il ne veut pas transformer la théocratie en une césaropapie. A ses yeux, l'organisme du peuple chrétien constitue un corps un et harmonique, dont les différentes parties sont inégales en dignité et en fonction, tout en étant pénétrées du même souffle de vie.

Il a relevé l'origine divine et sainte du pouvoir civil, qui procède de Dieu comme l'Eglise et a droit au même respect. Christ n'a pas voulu se donner deux corps, l'un spirituel et l'autre temporel; il est la tête d'un seul corps, dont chaque membre remplit une fonction distincte. L'idée du sacerdoce s'applique aux actions journalières les plus humbles de la vie civile et à toutes les professions manuelles. Les serviteurs de l'Eglise doivent administrer les sacrements et prêcher l'Evangile; le pouvoir civil a été armé du glaive pour défendre et pour punir les ecclésiastiques aussi bien que les laïques. Il est appelé à pourvoir aux besoins de l'Eglise, car aucun membre du corps de Christ ne peut se renfermer dans son égoïsme et refuser de venir en aide aux organes les plus nobles. Il doit s'exercer dans la chrétienté tout entière, sans acception de personnes, quand même il aurait à frapper pape, évêques, prêtres, moines ou nonnes. Le coupable doit souffrir; quiconque ose contester ce principe est complice de l'insolence romaine. J'affirme que la première muraille de papier gît à terre, puisque le pouvoir civil est devenu un membre du corps chrétien.

La seconde muraille est encore plus mauvaise et plus dangereuse. Quelle que soit l'indignité du pape, il ne pourrait, affirment les romanistes, errer dans l'interprétation des Ecritures. A quoi donc pourrait nous servir la sainte Ecriture? Brûlons-la, et contentons-nous de l'ignorant évêque de Rome.

L'Ecriture ne nous dit pas de croire à celui qui est assis sur le trône de Rome, mais à celui qui a une meilleure révélation (1 Cor. XIV, 30). Comme les plus humbles chrétiens doivent être instruits par le Père (Jean VI, 45), il peut arriver que le plus ignorant possède la vérité, et que le pape et les siens, à cause de leur méchanceté, ne

soient pas de vrais chrétiens, et ne soient pas instruits par Dieu. Le pape n'est-il pas souvent dans l'erreur? Qui voudrait venir en aide à la chrétienté quand il se trompe, si l'on devait lui accorder plus de confiance qu'à celui qui a pour lui l'Ecriture? Il y a parmi nous des chrétiens qui possèdent véritablement la foi, l'esprit et l'intelligence de Christ: pourquoi les condamner et croire au pape? Nous devrions substituer à la prière: Je crois la sainte Eglise universelle, celle-ci: Je crois le pape de Rome, ce qui ne pourrait être qu'une erreur venue du malin. Nous tous qui sommes prêtres, et qui avons une foi, un Evangile, un sacrement, pourquoi n'aurions-nous pas le pouvoir de juger toutes choses? (1 Cor. II, 15.) Là où est le Christ, là est la liberté (2 Cor. III, 17). Ne nous laissons pas effrayer par les inventions des papes, mais jugeons librement tous leurs actes avec l'aide de notre intelligence éclairée par la lumière de l'Evangile; obligeons-les à lui obéir, et à ne pas écouter leurs propres inspirations. La foi expliquant les Ecritures, telle est pour Luther la mesure de la vérité, et il n'entend par là ni les caprices individuels, ni l'interprétation arbitraire, qu'il condamne aussi énergiquement que les prétentions de Rome. Ce qu'il veut, c'est que les opinions individuelles se soumettent au contrôle de l'autorité objective des Ecritures; aussi est-il plein de respect pour les éléments scripturaires de la tradition patristique, mais il ne leur reconnaît, ainsi qu'au corps des évêques, qu'une autorité soumise elle aussi à la puissance souveraine du Saint-Esprit.

La troisième muraille n'a pas à ses yeux plus de solidité que les deux premières: les anciens conciles nous montrent la puissance législative de l'Eglise primitive; les princes chrétiens, eux aussi, ont le droit de convoquer un libre concile universel. Le plus humble chrétien, en vertu de sa puissance sacerdotale, a le droit de s'élever contre les abus de la papauté elle-même. L'Eglise ne peut consacrer sa puissance qu'au service de la vérité. Si le pape veut abuser de son autorité et s'opposer à la réunion d'un concile, nous devons nous élever contre lui, pleins de mépris pour ses vains anathèmes. S'il arrivait que le pape accomplît des prodiges dans sa lutte contre le pouvoir civil, on ne devrait y voir que des œuvres de mensonge. Les clefs ont été données à l'Eglise tout entière, et non pas au seul saint Pierre. Luther présente ensuite quelques observations sur les réformes que devra accomplir le futur concile, soit sur le terrain de la discipline, soit dans le domaine du dogme. Il réclame la suppression des articles du droit canonique sur lesquels s'appuient l'autorité et la fortune du clergé, la restauration de l'empire dans ses droits primitifs en face de la hiérarchie, la suppression du baisement des pieds, des ordres men-

diants, de la faculté d'octroyer des cures allemandes à des étrangers, du célibat, des pèlerinages. Il insiste tout particulièrement sur la réforme de l'instruction primaire et des universités. Il demande que la Bible occupe le rang qui lui est dû, et prenne la place des sentences scolastiques. L'Eglise catholique a commis un grave péché en persécutant les Hussites; ils doivent rentrer dans la communion de l'Eglise, quelle que soit leur interprétation de la présence de Jésus-Christ dans l'hostie.

Dans ce premier ouvrage, Luther n'a nullement abaissé la vérité aux pieds des préjugés nobiliaires. Il n'approuve, à aucun prix, les révoltes de la noblesse contre l'empire pour la défense de ses prérogatives. Voyant l'impuissance de ses réclamations et de ses efforts auprès de la hiérarchie, et désireux de contenir dans les bornes de la modération chrétienne l'effervescence populaire qui devait bientôt se déchaîner dans la guerre des paysans, il s'adresse aux pouvoirs civils constitués, non point pour leur asservir l'Eglise, mais pour leur demander de convoquer un libre concile national, et de veiller à la liberté de ses délibérations. Il veut bien moins accomplir une révolution que réaliser son œuvre de réforme par la voie de l'ordre et de la modération. On ne peut contester que ces services, rendus par les princes à l'Eglise, auraient pu lui coûter cher, et que si l'empire, fidèle aux glorieux souvenirs de Charlemagne et des Othons, s'était mis à la tête du mouvement, il aurait établi la monarchie universelle sur les ruines de l'indépendance chrétienne. Cela est vrai, mais les adversaires de cette ligne de conduite de Luther ont été incapables de signaler un moyen plus efficace de réaliser l'œuvre de la constitution d'une Eglise nationale évangélique par des mesures d'ordre et de modération. La nécessité jeta Luther dans les bras des princes, mais jamais il ne leur a reconnu le droit d'administrer l'Eglise et de lui imposer sa discipline et ses croyances. Il a envisagé l'assujettissement de l'Eglise sous le pouvoir civil comme un mal extérieur, moins funeste pour la vie religieuse que le despotisme intérieur d'une hiérarchie corrompue.

L'élément dogmatique de l'œuvre de Luther est exposé dans le livre *De la captivité de Babylone*, octobre 1520. On y trouve discutées la plupart des erreurs dont l'Eglise évangélique s'est affranchie dans la suite. Son effort principal est dirigé contre la doctrine romaine des sacrements, qu'il attaque au nom de l'Evangile, et auxquels il oppose la vérité chrétienne.

L'idée de sacrement implique une parole de consécration et une promesse unie à un signe sensible, c'est ce qu'enseigne saint Augustin. Il existe donc, non plus sept, mais seulement trois sacrements : le

baptême, la sainte cène, la pénitence, et dans le sens strict du mot, deux seulement, puisqu'il n'y a pas de symbole, de signe sensible dans la pénitence. La sainte cène n'est point un sacrifice, une œuvre méritoire, mais un pur don de la grâce divine; la foi du communiant joue donc un rôle essentiel dans le sacrement. Luther s'élève avec énergie contre l'*opus operatum*. Il combat la transsubstantiation, et ne conserve que l'idée de la présence de Christ, sans s'expliquer sur le caractère de cette union avec les éléments. Comme il met l'accent dans la sainte cène, non pas sur la messe ou sur l'adoration, mais sur la jouissance spirituelle de la foi, il est facile de comprendre qu'il en vint à nier radicalement le dogme catholique, auquel il avait compris que se rattachait étroitement l'adoration de l'hostie. Le saint baptême est considéré par lui, non pas comme l'image, mais comme le point de départ de la mort et de la résurrection spirituelles de l'homme, dont les progrès embrassent la vie tout entière. La grâce du baptême est inamissible dans ses effets, et ne peut être détruite que par l'impénitence finale. Combien n'est-il pas consolant pour le chrétien, dit-il, de songer qu'il a été baptisé, non par une main humaine, mais par la Trinité elle-même! C'est à ses yeux mépriser et méconnaître le baptême, que d'en restreindre l'efficace au seul moment où la cérémonie s'accomplit, car, quelle que soit alors la puissance de la grâce divine, si les péchés de la vie ordinaire ne tardent pas à en effacer les traces, il faut découvrir pour l'âme une autre route, qui conduise au ciel, et chercher des équivalents dans les sacrements catholiques.

L'efficace éternelle du baptême est pour Luther la base inébranlable de la liberté chrétienne; supprimez-la, et vous retombez sous le joug écrasant des pratiques romaines, et sous l'esclavage des œuvres légales. Pour justifier l'importance en apparence excessive du baptême, et éviter les abus sérieux et les erreurs de l'*opus operatum*, il assigne une large part à la foi; le baptême n'a aucune efficace, si les grâces qu'il apporte à l'âme ne sont pas saisies avec foi par celui qui le reçoit. Plaçant ainsi la foi avant le baptême, Luther ne peut mentionner, et semble même repousser le baptême des enfants. Il n'est pas encore parvenu à une notion nette et précise de ce sacrement, et parle en termes obscurs de la foi qui sommeille chez l'enfant, et de la foi vicariale du parrain et de la marraine. Luther ne formula la doctrine du baptême des enfants qu'après les excès des anabaptistes de Munster, qui s'étaient approprié sa théorie première, et rejetaient entièrement l'antique pratique de l'Eglise. En ce qui touche la doctrine des vœux, Luther n'en admet qu'un seul, le vœu du baptême, qui renferme en soi tous les engage-

ments qu'un chrétien peut et doit contracter. Il en résulte encore que la confession suivie de l'absolution, ne constitue pas un nouveau sacrement; elle n'a en vue, que de réveiller dans l'âme le sentiment des grâces baptismales, en donnant un nouvel essor à la vie de la foi dans l'âme du fidèle. La confession de tous les péchés particuliers est matériellement impossible, et l'Eglise doit absolument condamner les œuvres méritoires. Les quatre autres sacrements n'ont pas de signe auquel soit rattachée une promesse, et n'ont pas été institués par Jésus-Christ lui-même.

Le premier ouvrage de Luther pouvait être considéré comme une déclaration de guerre, et la *Captivité de Babylone* comme une exposition dogmatique des principes féconds et régénérateurs de la Réforme. Le sermon sur la liberté du chrétien ne renferme aucune polémique, et est animé d'un souffle vivant d'amour des âmes, et de piété ardente envers Dieu. Le principe réformateur y révèle sa profondeur, la richesse de ses développements, et la spontanéité de son inspiration religieuse. Tout ce que le mysticisme renferme de plus suave et de plus pur s'y trouve résumé, et lui communique un parfum exquis d'amour céleste. Ce sermon nous prouve qu'un mysticisme vivant et sage peut offrir à la pensée chrétienne l'union harmonieuse des principes dogmatiques moraux, et religieux, et que la pensée profondément convaincue de Luther renferme en germe une mine intarissable de spéculations métaphysiques et scientifiques.

Le chrétien, dit Luther, est libre et maître de toutes choses; il est soumis à toutes choses, au service de tous, libre par la foi, serviable par l'amour. Luther traite d'abord de la liberté chrétienne : L'âme doit être absolument libre, le corps entièrement soumis à l'âme. Comment conquiert-elle sa liberté ? Par aucun acte extérieur, jeûnes ou pèlerinages, car la piété et la liberté ne sont pas plus matérielles et sensibles que l'esclavage et le péché. Il n'est aucune puissance dans le ciel et sur la terre, qui puisse affranchir l'âme en dehors du saint Evangile et de la Parole de Dieu par Christ. L'âme peut se passer de toute autre nourriture, car elle trouve dans la Parole, bonheur, paix, lumière, art, science, justice, liberté, en un mot, le souverain Bien. Les mystiques avaient pris pour mot d'ordre : Dieu seul suffit à l'âme. Luther répond : L'âme a besoin du Dieu inaccessible se révélant dans sa Parole; Dieu dans la révélation, c'est Dieu dans la Parole, reflet du Verbe éternel. Quelle est cette Parole, et comment affranchit-elle l'âme ? Nous devons distinguer, répond Luther, dans l'Ancien Testament, la loi et la promesse. Les lois enjoignent les bonnes œuvres; elles commandent, elles n'assistent pas; elles instruisent, elles ne fortifient pas. Elles ont en vue d'enseigner à l'homme son impuis-

sance, et de le faire renoncer à lui-même. Quand l'homme est tombé dans cette angoisse indescriptible de l'âme, Dieu lui envoie la parole de la promesse qui le console, et lui rend la paix. Veux-tu, lui murmure cette promesse, accomplir les préceptes de la loi ? Va, crois en Jésus, et tu trouveras dans sa communion la justice et la liberté. Si tu crois, tu es riche; incrédule, tu es dans l'indigence ; en tous cas, tu montres que tout appartient à Dieu, le précepte et l'accomplissement du précepte. La Parole de Dieu n'est pas, aux yeux de Luther, une lettre morte, une formule magique pour obtenir le salut. Pour être libre, il ne suffit pas que l'âme répète machinalement les paroles de l'Ecriture. La doctrine mystique de la contemplation de l'amour divin est transformée par Luther en un principe fécond de foi, qui tient compte du péché, et se rattache respectueusement aux révélations historiques, et au Dieu paternel qui s'est révélé à l'homme par l'envoi de Jésus-Christ.

Le chrétien ne doit pas entendre, dans la Parole, autre chose que la voix de Dieu qui s'adresse à lui. La vie et l'œuvre de Christ ne doivent plus être envisagées comme une histoire ou une chronique, mais ma foi ne grandira que le jour où je saurai, non-seulement qu'il est venu, mais encore pourquoi il est venu, comment je puis employer et savourer les biens qu'il est venu m'apporter sur la terre, à moi, Luther. Toutes les paroles de Dieu sont saintes, véritables, justes, pacifiques ; elles sont la source de toute grâce. De même que le fer prend la chaleur et l'éclat du feu, avec lequel il s'unit dans la fournaise, de même l'âme s'assimile toutes les vertus de la Parole par sa communion avec elle. La foi unie à la Parole reproduit dans chaque âme humaine cette union de l'humanité et de la divinité, dont Christ a été le parfait modèle. Ce que Christ possède appartient à l'âme croyante, qui donne à Jésus-Christ, sans réserve, ce qui lui appartient en propre. Christ possède la vertu, la sainteté, qui deviennent la propriété de l'âme ; l'âme, de son côté, possède un douloureux héritage d'ignorance, de péché et de misère, qu'elle transmet à Jésus-Christ. Il s'élève entre le divin époux et sa terrestre fiancée une joyeuse rivalité de sacrifice et d'amour. Christ, l'homme-Dieu, et qui possède comme tel l'éternité, la toute-puissance, la sainteté parfaite, agit, quand il s'assimile les péchés des croyants par l'anneau des fiançailles, la foi, comme si lui-même avait commis ces péchés, qui doivent être comme engloutis et étouffés en lui, en vertu de la toute-puissance de sa justice divine. Par sa communion avec Christ, l'âme se purifie et s'affranchit de ses péchés, et se pare de la justice de son céleste fiancé. N'est-ce pas une joyeuse hospitalité que celle de Christ ? Voici, le riche, le noble, le pieux fiancé, Christ, contracte mariage avec la

pauvre âme méprisée et avilie, il la délivre de ses maux, et la couronne de biens. Il n'est plus désormais possible que ses péchés entraînent sa condamnation, puisque Christ en a pris sur lui le pesant fardeau.

Comme on le voit, la saine mysticité de Luther lui a permis de s'approprier tous les éléments historiques de la foi, ce que n'avaient pu faire les mystiques du moyen âge. Pénétré d'un profond sentiment moral, il a placé au centre de son système les notions fondamentales de péché et de réconciliation, et il a su trouver une définition aussi morale que profonde de la doctrine de la substitution.

Luther décrit ensuite les dignités et les honneurs auxquels Christ élève l'âme croyante. Christ est roi et prêtre dans un sens spirituel. Possédant lui-même les dignités et les priviléges du fils aîné, il les communique à tous ceux qui croient en lui, et qui deviennent rois et sacrificateurs avec lui (1 Pierre, II, 9). Elevé par la foi au-dessus de toutes choses, le chrétien devient le roi spirituel de la création, non pas que nous possédions corporellement toutes choses; notre corps est réservé à la corruption du sépulcre, nous sommes sous la dépendance de ses faiblesses, nous succombons aux atteintes du mal physique, aux lois de la matière, mais rien ne peut porter atteinte au bonheur spirituel du chrétien; la souffrance, la mort elle-même concourent à son plus grand bien. Voilà vraiment une dignité grandiose, une puissance redoutable, une royauté spirituelle! il n'est dans l'univers rien, soit en bien, soit en mal, qui ne doive concourir à mon plus grand bien dans la mesure de ma foi, rien qui me soit indispensable, car ma foi me suffit. Voyez combien est glorieuse la foi des chrétiens! qui pourrait en analyser la beauté et la grandeur? La royauté de chrétien lui assure l'empire de toutes choses, car Dieu exauce toutes ses prières (Ps. XLV, 10). La foi lui procure en abondance tous les biens dont la perte serait inévitable, s'il voulait les obtenir par ses œuvres. Elle lui permet de réaliser tous les commandements de Dieu, et la dispense de tout autre devoir, puisqu'elle lui apprend à aimer Dieu de toute son âme et de toute sa pensée, ce qui est le plus grand commandement, et celui qui aime Dieu, lui obéit joyeusement en toutes choses.

La foi, d'après Luther, est assez puissante pour dispenser le chrétien de l'accomplissement des œuvres; sans elles, il obtient le pardon de ses péchés et l'éternelle béatitude, pourvu que son âme grandisse et progresse jusqu'à la consommation de toutes choses.

Cette liberté de la foi, si énergiquement proclamée par Luther, semble entachée d'hérésie antinomienne, et l'on a reproché au réformateur d'isoler la vie religieuse de l'activité pratique et de prêcher

l'indifférence en morale. Dans sa *Symbolique*, Möhler écrit ces lignes : « D'après Luther, la loi est aussi distincte de la foi que l'enfer du ciel, la nuit du jour. Elle n'occupe aucune place dans le ciel, et ne s'applique qu'à l'existence actuelle, corporelle et périssable. Pour lui, la morale n'a qu'une valeur relative ; seule, la piété est efficace. Il en résulte un dualisme irréductible entre la vie extérieure et la vie de l'âme. » Critiquer ainsi Luther, c'est méconnaître la grandeur synthétique de son intelligence, qui associe étroitement les bonnes œuvres à la foi, et qui, tout en affranchissant celle-ci du joug des œuvres, les unit à elle, et les y rattache par des liens aussi étroits que ceux qui unissent les fruits à l'arbre qui les porte. Luther continue en ces termes l'exposition de la doctrine : « Si la foi est le seul principe constitutif de la piété, pourquoi Dieu exige-t-il de nous les œuvres ? Soyons justifiés et vivons dans l'inaction, direz-vous. Non, mon ami, il n'en est rien. Bien que l'âme humaine soit justifiée par la foi, elle est appelée à vivre ici-bas dans un corps mortel, qu'elle a pour mission de gouverner, et dont elle doit supporter les souffrances. Le corps doit donc se régler sur les mouvements intérieurs de l'âme, et grandir à sa stature. L'homme spirituel est uni avec Dieu ; Christ, qui a tant accompli pour lui, est sa joie et son breuvage. Aussi doit-il aspirer de toute son âme à servir gratuitement Dieu par un libre mouvement de son amour. La chair lui oppose une véritable résistance, car elle ne cherche qu'à satisfaire ses convoitises égoïstes, et la foi se voit contrainte d'engager contre elle une lutte acharnée. »

Ainsi Luther, en se plaçant sur le terrain des béatitudes, que la communion de foi avec Christ assure à l'âme convertie, et qui éveillent en elle une vive reconnaissance, se voit appelé à traiter de la sanctification du fidèle. La foi, qui renverse les barrières élevées par le péché entre Dieu et l'âme, tend à rétablir en celle-ci, par la puissance de la vie intérieure, l'unité et la plénitude premières. L'âme, purifiée par la foi, soupire après la pureté de tout ce qui l'entoure, et après l'adoration de Dieu par les âmes ses sœurs, qui l'ignorent encore. Comment le chrétien régénéré pourrait-il vivre désormais dans l'inaction ? Ses luttes contre son propre corps lui font accomplir plus d'une action vertueuse, qui ne saurait sans doute le justifier devant Dieu, mais qui exprime les sentiments tendres et filiaux dont son âme est pénétrée à l'égard de son Sauveur. La foi lui restitue le paradis, dans lequel Adam obéissait joyeusement à son Père. Le fidèle ne doit pas seulement vaincre son corps rebelle, il est invité par l'Esprit-Saint à aimer ses frères, dans la société desquels il est aussi appelé à vivre ici-bas. Le fidèle, heureux dans la communion de son Dieu, possède, il est vrai, la plénitude de toutes les grâces, mais son

amour déborde et rayonne autour de lui en actes aimants, et tout pénétrés de l'esprit du Seigneur Jésus (Phil. II, 6, 7). Comme lui, il ne doit aspirer dans la pratique du bien, qu'à plaire à Dieu, en se nourrissant de cette pensée : Or ça, mon Dieu m'a donné outre mesure toutes les richesses de la piété et de la béatitude à moi, misérable et indigne pécheur, et cela sans aucun mérite de ma part, gratuitement et par un pur effet de sa miséricorde, en sorte que, désormais, je n'ai plus besoin que de croire, et cela suffit. Eh bien! O Dieu si paternel, qui as répandu sur moi tes biens les plus précieux, je veux, à mon tour, dans la liberté de mon bonheur, accomplir gratuitement les œuvres auxquelles tu prends ton bon plaisir, et me conduire envers mon prochain comme Christ s'est conduit le premier envers moi.

Bien loin de rejeter la loi et les œuvres, la foi peut seule leur donner une satisfaction entière. Là où il n'y a pas la foi règne le péché. Les œuvres méritoires ne rendent pas l'homme juste, mais l'homme juste peut seul les accomplir. Ce ne sont pas les fruits qui portent l'arbre, mais l'arbre qui porte les fruits, et qui les précède dans la dignité et dans le temps. Luther décrit ensuite à grands traits cette vie d'amour pour Dieu, qui part de lui pour aboutir à lui. « Les biens de Dieu doivent se répandre de l'un à l'autre, et devenir le bien commun de tous, en sorte que chacun traite son frère comme soi-même. Christ nous communique toutes les grâces, lui qui s'est intéressé à nous comme s'il était ce que nous sommes. Elles doivent se répandre autour de nous, en tous ceux qui en ont besoin. Ma foi, ma justice, je dois les communiquer à mon prochain, me charger de ses péchés, et, à l'exemple de Christ, les considérer comme miens. » L'amour est donc pour Luther une disposition en vertu de laquelle nous nous associons intimement aux sentiments et aux besoins de nos frères, dont nous prenons pour ainsi dire la place. Cet amour procède de la foi, et puise ses inspirations dans l'amour de Christ rédempteur. Un chrétien ne saurait se concentrer en lui-même; il vit avec Christ par la foi et avec son prochain par l'amour. La foi, l'arrachant à lui-même, l'élève jusqu'à Dieu ; l'amour l'abaisse jusqu'aux plus misérables d'entre ses frères. Il demeure toujours dans la communion avec Dieu (Jean I, 51). Nous devons signaler le fait remarquable et significatif que Luther joignit ce précieux traité à sa dernière lettre au pape, du 6 septembre 1520, réunissant ainsi en un faisceau les idées les plus profondes et les plus édifiantes du mysticisme catholique, et les expliquant dans le sens évangélique, s'engageant, quelque tournure que prissent les événements, et dans un sentiment de paix et de concorde, à ne point lutter avec l'Eglise romaine, quand même

elle le rejetterait de son sein, que d'attachement à la vérité et de dévouement à la foi. Il est doux pour l'âme de voir, en lisant ce précieux traité, le calme d'esprit, la netteté, la douceur de Luther, au moment le plus redoutable de sa vie de lutte et d'épreuve. Ce miroir limpide d'une âme enfantine, dans lequel se reflète la paix du ciel, forme un merveilleux contraste avec la tempête qui commence à souffler sur le monde. Ce fait suffirait seul pour prouver que le confesseur de la justification par la foi avait ce qu'il proclamait, et était ce qu'il voulait instruire l'homme à devenir.

L'UNIVERSITÉ DE WITTEMBERG ET L'UNION DE LA RÉFORMATION ET DE LA SCIENCE.

La puissance morale, que Luther avait acquise en quelques années dans l'Allemagne tout entière, se révéla par les événements dont fut le théâtre la haute école de Wittemberg, qui lui dut de devenir sous son influence la métropole intellectuelle de l'Allemagne régénérée. Avant la bulle, et la rupture définitive de Luther avec Rome (10 décembre 1520), les deux partis étaient restés sur le terrain de la controverse. La vie religieuse, le culte, l'organisation ecclésiastique, le célibat des prêtres et les ordres monastiques n'avaient subi aucune atteinte, aucune modification. Le respect du passé, le support des faibles, l'incertitude sur les dispositions du peuple avaient jusqu'alors retenu la main des réformateurs, et Luther lui-même ne songeait nullement à l'œuvre immense qu'il allait bientôt accomplir. Mais il s'était constitué à Wittemberg, depuis 1521, une puissance spirituelle qui devait devenir le foyer et le centre de l'Eglise purifiée, quand les temps marqués seraient accomplis. Des milliers de jeunes gens y affluaient de tous les points de l'Allemagne, ou plutôt du monde entier, pour se pénétrer des enseignements et des principes évangéliques, que Dieu les destinait à répandre aux quatre vents des cieux. C'est de leur sein que devait sortir la génération nouvelle, appelée par la Providence à gouverner, à évangéliser et à instruire l'Allemagne. L'université forma un noyau d'hommes pieux, instruits et résolus, dévoués à la personne de Luther, unis par l'œuvre commune de la Réformation : Mélanchthon, Jonas, Bugenhagen (Poméranus), André von Bodenstein, surnommé Carlstadt, J. Agricola, Amsdorf, le juriste Jérôme Schurff, etc. Mélanchthon et Carlstadt attirent plus particulièrement notre attention.

Jusqu'en 1517, Luther avait vécu dans la retraite, exclusivement

préoccupé de son salut et du salut des âmes qui lui étaient confiées. Tout en montrant de grandes dispositions pour les études classiques, il était resté jusqu'alors étranger aux travaux de la renaissance, qui, trop souvent, n'avaient que superficiellement servi les intérêts supérieurs des âmes par la beauté et l'élégance du style et des pensées, et contribué à rendre les sentiments religieux aussi superficiels et extérieurs que la vie morale qui découlait de leurs principes. Il haïssait du fond du cœur la philosophie d'Aristote et la scolastique, non-seulement à cause de leur formalisme, mais aussi parce qu'elles avaient constitué pendant des siècles l'arsenal scientifique de l'Eglise romaine. Il se vit appelé, sans doute, pour combattre la scolastique, à étudier les Ecritures; mais il le fit à un point de vue exclusivement pratique et édifiant. Il ignorait que le principe glorieux de la justification par la foi renfermait en germe tout un monde nouveau de science, de pensée, de théologie, dont le développement, nécessaire et réclamé par des besoins nouveaux, pourrait seul contribuer à établir l'Eglise renouvelée sur des bases sérieuses et durables.

L'œuvre de la Réforme, qui travaillait sourdement les esprits depuis des siècles, avait trouvé dans les combats intérieurs de l'âme de Luther son point d'appui et son couronnement. Les assises spirituelles de l'Eglise, qui sont la foi et la parole agissant sur l'âme du fidèle, avaient réalisé en lui leur œuvre et leur union. La personne, la prédication, l'âme de Luther rendit un témoignage éloquent et enthousiaste à cette vie nouvelle, qu'il avait le premier savourée. Il n'osa pas, néanmoins, prendre sur lui de constituer l'Eglise nouvelle, car il ne possédait que dans une faible mesure le don d'exposer l'ensemble systématique de la théologie, et d'organiser l'Eglise, si l'on en excepte le culte, dans lequel il exerça une influence salutaire sur le chant, la prière et la prédication. Pour lui, il se contente du rôle glorieux de défenseur de la conscience chrétienne dans ses manifestations les plus délicates et les plus intimes.

L'esprit réformateur aurait bientôt perdu tout empire sur les âmes, s'il n'avait eu à sa disposition les éléments précieux d'une science nouvelle, servie par des institutions ecclésiastiques appropriées à sa mission. Il s'agissait avant tout d'exposer les idées réformatrices sous une forme exempte de particularisme, applicable et intelligible à tous, d'en exclure avec soin les manifestations passagères, individuelles et, par cela même, arbitraires et intuitives, pour leur imprimer un caractère durable de certitude, de clarté, de systématisation logique et sérieuse.

Le grand humaniste Mélanchthon, après avoir reçu des mains de Luther le baptême de l'esprit, mérita le nom de *Magister Germaniæ*

et de second réformateur. Nous devons considérer comme une dispensation merveilleuse et extraordinaire de la Providence, l'amitié profonde qui unit entre eux, par des liens indissolubles, le maître de la prophétie (1) enthousiaste, et l'homme de la science, « le fils du montagnard, qui tira le métal de la foi de la mine profonde de l'âme chrétienne, et le fils de l'armurier, qui transforma le métal en une épée et en une cuirasse. » L'œuvre, trop grande pour une seule individualité, fut réalisée par ces deux génies si différents, dont l'union féconde et cimentée par l'amitié, malgré quelques divergences passagères, donna à la réforme allemande son unité et sa durée.

Si Luther possédait le pouvoir d'enflammer, d'enthousiasmer, d'élever l'âme au-dessus d'elle-même, de la plonger même dans les ravissements de la foi et de l'amour, Mélanchthon communiquait à son œuvre un caractère remarquable de solidité et de durée, lui permettait de survivre au tumulte passager des émotions profondes, en lui imprimant le cachet d'une foi raisonnée et inébranlable, la rendait en un mot utile à la vie de tous les jours. Luther, l'homme de l'instinct, de l'intuition, représentant fidèle des aspirations populaires avec leur mélange de spontanéité grandiose, de manque de tact et d'éducation, et d'absence de largeur dans les horizons intellectuels, se trouve heureusement complété et développé par Mélanchthon, qui pénètre son œuvre d'un esprit d'ensemble et d'organisation, et la marque du sceau indélébile de sa délicatesse morale, de sa logique dialectique et savante, de son exposition simple, mais synthétique, lumineuse et convaincante. Les conceptions individuelles du premier revêtent sous la plume du second un caractère remarquable d'objectivité et d'universalité. Les principes évangéliques deviennent grâce à lui le trésor commun de l'humanité. Mélanchthon, en formulant avec netteté les principes évangéliques remis en lumière par Luther, et en les coordonnant dans une systématisation logique et vigoureuse, lui a fait le premier entrevoir les horizons infinis et lumineux des principes nouveaux, qui devaient transformer et régénérer le monde, principes, qui, tout en étant pour les gens du monde un scandale et une folie, n'en possèdent pas moins une puissance divine, qui s'harmonise avec la création primitive, et en prépare la restauration.

Ce pressentiment d'une ère nouvelle qui va commencer pour le monde, Mélanchthon le laisse entrevoir dès son entrée en fonctions comme professeur à Wittemberg, dans son discours d'installation du 29 août 1518. Il y montre les services que les trésors de l'antiquité et les richesses de la renaissance peuvent rendre à l'étude des Ecritures,

(1) Dans le sens des épîtres de saint Paul. (A. P.)

l'essor nouveau et puissant des sciences et des arts, qui, en se retrempant à leur source primitive, pénétreront les générations nouvelles d'un souffle vivifiant d'enthousiasme et de grandeur morale, enfin l'influence féconde, que l'Evangile, semblable aux aromes les plus exquis de l'Arabie, peut exercer sur les diverses branches de l'activité intellectuelle, en les parfumant de son esprit. Ces paroles généreuses durent trouver un écho sympathique dans l'âme de Luther. Il dut saisir les liens intimes et profonds, l'accord providentiel, qui existe entre les études renaissantes, et l'Evangile remis par lui en lumière; il dut reconnaître que la vérité chrétienne ne pouvait être un trésor réservé pour l'usage exclusif de quelques âmes pieuses, mais que, sans rien perdre de sa dignité et de sa vertu, elle était appelée à pénétrer tous les domaines de l'activité humaine. Luther entretint une correspondance affectueuse avec Reuchlin et Erasme. La Réforme n'y gagna pas seulement des alliés précieux, mais se préserva aussi à leur contact du grave danger de tomber dans un mysticisme sectaire, ou dans une ignorance systématique. C'est à Mélanchthon qu'elle est redevable de l'influence qu'elle fut bientôt appelée à exercer sur les littérateurs, les diplomates et les hommes d'Etat des diverses nations civilisées.

L'humanisme fut à plus d'un point de vue utile à l'Evangile; il lui ouvrit l'accès des documents les plus antiques et les plus respectables, mit à sa disposition les armes de la logique et de la dialectique, accoutuma les esprits à repousser les ténèbres et les superstitions de la Rome papale, et à accepter les clairs et purs enseignements de la Parole. Il a été comme le trait d'union entre l'humanité et le christianisme. L'âme généreuse de Luther était capable de saisir la portée et les conséquences de cette union; comment expliquer autrement l'intensité instinctive de son affection pour Mélanchthon? Quelle ne fut pas l'influence qu'exerça sur sa vive intelligence cet homme qui unissait en sa personne, sous une forme à la fois si gracieuse et si harmonique, la science et l'Evangile, la conviction chrétienne et l'érudition polie? Elle se révèle à nous dans ses lettres de cette période, dans lesquelles il place toute son espérance dans la jeunesse généreuse, qui grandit sous ses yeux, et tressaille d'un légitime orgueil, en rêvant à l'Allemagne nouvelle, pieuse, savante et libre. Mélanchthon se laissa quelque temps subjuguer par l'influence de Luther, et unit ses anathèmes à ceux du réformateur contre Aristote et la philosophie, mais, revenu bientôt à la tendance naturelle de son esprit, il nourrit le noble espoir de découvrir dans le christianisme la vraie philosophie, et dans la renaissance une philosophie chrétienne, et non plus exclusivement aristo-

télicienne. Bien qu'il n'ait pas réalisé par lui-même cette œuvre grandiose, et qu'il se soit borné à commenter les ouvrages d'Aristote et en particulier son *Éthique*, à partir de 1520, il n'en a pas moins donné à la vérité évangélique sa forme systématique, et sa clarté, qui la rendent accessible aussi bien à l'intelligence qu'au cœur. C'est à lui que la réformation allemande est redevable de sa dogmatique. Il lui a rendu de notables services par son *Apologétique*, que ses adversaires eux-mêmes ne pouvaient s'empêcher d'admirer, et dont nous devons reconnaître la profondeur, la conviction, la souplesse, qui lui permet de se placer au point de vue de ses adversaires, et de s'assimiler la part de vérité éternelle que renferment les systèmes les plus erronés. On le voit, soutien infatigable de la bonne cause, la défendre dans des négociations et des colloques multipliés, et devant les diètes elles-mêmes. Ses discours, ses voyages, ses règlements ecclésiastiques nous révèlent à quel degré remarquable il possédait les talents d'organisateur. Sur le terrain scientifique et théologique, il s'est particulièrement consacré à la morale; et en effet, il se distingue moins par l'intensité du sentiment religieux et par la génialité de la foi, que par le caractère moral d'une vie uniformément austère et sérieuse, consciencieuse jusque dans les plus minutieux détails et tout entière consacrée au service de l'Eglise; il est gentilhomme dans le sens anglais du mot, plein de courage, mais remarquable surtout par sa résignation dans la difficulté et dans l'épreuve. Son caractère apparaît jusque dans son exposition dogmatique de la vérité.

Quelle que soit l'infériorité de Mélanchthon en présence de la puissante individualité religieuse de Luther, son originalité éclate dans tous les points de doctrine qui se rattachent plus directement à la morale, et il maintient énergiquement son indépendance en présence de Luther lui-même sur plusieurs points essentiels, tels que la liberté et la chute de l'homme, la prédestination, et, chose remarquable, c'est le point de vue de Mélanchthon qui l'a emporté, sinon dans les confessions officielles, du moins dans l'enseignement, et au sein des écoles de l'Eglise luthérienne. Son traité dogmatique le plus considérable, les *Lieux communs*, sortis de ses lectures sur l'épître aux Romains (1520), se relie étroitement dans la première édition (1521) au point de vue de Luther, sur les questions non-seulement de la foi, mais encore de la science et de la philosophie. Les éditions subséquentes, jusqu'en 1559, ont un caractère moral plus accentué, mais la première édition se distingue par la spontanéité et la suave expression d'une vie religieuse intense, et par la profondeur des pensées.

LUTHER A WORMS.

LES ESPRITS ASPIRENT A PASSER DE LA THÉORIE A LA PRATIQUE.

L'héroïque témoignage que Luther se vit appelé à rendre à la vérité devant l'empereur et la diète, fit faire à la Réforme un pas décisif dans la voie du progrès et de l'action.

Les regards de toute l'Allemagne étaient tournés du côté de Wittemberg. C'est de là qu'on attendait la parole qui devait faire passer la Réforme dans le domaine de l'action, et le signal d'une transformation ecclésiastique, à laquelle des milliers d'églises, de villes et de bourgades étaient disposées à se rattacher. Luther, si énergique en paroles, si courageux jusqu'à l'héroïsme, quand sa personne seule était en danger, reculait cependant devant la mise en pratique de sa pensée. Il n'osait pas, pour ainsi dire, pénétrer dans le sanctuaire de la conscience de ses frères, et soumettre toutes ces individualités si différentes à une organisation commune. Ses ouvrages les plus virulents se contentent de tracer un programme général, et même devant le refus du pape et des évêques, récusent le droit d'initiative. Il ne se croit pas assez autorisé par son bonnet de docteur à remplir une mission qui semble réservée aux grands et aux puissants du monde. La moindre démarche de sa part pouvait avoir les conséquences les plus redoutables et engager sa responsabilité sans retour. Aussi fait-il appel aux nobles, et à l'empereur qu'il conjure de venir en aide à la malheureuse nation allemande.

Des circonstances plus puissantes que sa volonté le contraignirent à mettre la main à l'œuvre. L'excommunication majeure que l'absolutisme romain fulmina contre lui le 3 janvier 1521 y contribua puissamment. Cette bulle intolérante restait une lettre morte, tant que la diète ne l'avait pas enregistrée et transformée en une loi de l'empire. C'est à quoi tendirent toutes les intrigues du légat. Luther fut invité à se rendre à Worms, et déclara le 18 avril 1521 devant l'empereur et toute la diète, avec l'héroïsme d'un chrétien convaincu, qu'il était prêt à mourir pour la vérité, heureux, s'il pouvait conserver jusqu'à la fin une conscience irréprochable devant Dieu et devant les hommes. Ce témoignage éloquent ne l'empêcha pas sans doute d'être mis au ban de l'empire; mais il lui valut l'estime et la sympathie de plusieurs des princes allemands, et la main paternelle de l'électeur de Saxe lui assura à la Wartbourg, sa Pathmos, un refuge assuré contre toutes les menées de ses ennemis. Replié en lui-même et jugeant avec indépendance du fond de sa retraite les événements et les hommes de son temps, Luther comprit que la connaissance

intime des saintes Ecritures au sein des populations pouvait seule imprimer à l'œuvre de la Réformation un caractère ineffaçable de pureté et de durée. Aussi consacra-t-il à la traduction du Nouveau Testament la plus grande partie de son année de captivité à la Wartbourg. Son absence ne pouvait arrêter un mouvement désormais irrésistible, mais qui, faute de conducteur, courut le risque de s'égarer, et de se perdre dans le désordre et dans les excès les plus graves. Wittemberg devint le foyer d'un incendie qui menaça de consumer l'œuvre tout entière dès son berceau, et ce n'était là pourtant que le signe avant-coureur des effroyables convulsions, qui pendant quinze années ébranlèrent jusque dans leurs fondements les masses populaires. Nous devons y rattacher toutes les manifestations diverses d'un fanatisme révolutionnaire, et en particulier, l'anabaptisme, dont jusqu'à nos jours, les adversaires de l'Eglise évangélique ont voulu faire retomber les excès sur la Réforme. Ces tempêtes redoutables ne nous attestent-elles pas, au contraire, combien sous la domination dix fois séculaire de Rome, s'étaient relâchés tous les principes moraux de la société chrétienne, quelle effroyable corruption de tous les principes religieux elle avait enfantée, combien enfin elle avait été impuissante contre la misère du cœur naturel? Ne nous révèlent-elles pas aussi, et surtout, le caractère providentiel d'une réformation, qui jeta des racines si profondes sur un sol déchiré par tant d'orages, et qui, après avoir vaincu toutes les oppositions furieuses du fanatisme, de l'ignorance, et des convoitises déchaînées contre tout l'ordre social, sut se rattacher à toutes les tentatives antérieures de réforme, se fortifia et s'affermit dans sa double lutte contre les erreurs du passé, et les débordements du présent, et sut maintenir l'équilibre de la vérité évangélique entre les superstitions et les égarements des tendances les plus extrêmes?

Le moyen âge avait vu s'élever contre l'Eglise romaine des sectes puissantes et nombreuses; mais aucune n'avait exercé une influence durable, parce qu'aucune n'avait présenté au monde le principe évangélique dans toute sa pureté, et n'avait mis au service de la vérité, une énergie capable de soulever, et de transformer les masses. On ne peut sans frémir songer aux conséquences possibles de l'effervescence populaire de cette période, si la Réforme n'était pas venue lui donner une direction sérieuse. On peut affirmer, que sans cette intervention providentielle, les peuples, révoltés contre Rome, seraient tombés dans les excès les plus effroyables de l'anarchie morale, religieuse et sociale. Luther fut appelé par Dieu à grouper autour de la Parole sainte toutes les forces saines de la nation allemande, à préserver les unes du désespoir, et les esprits de

l'anarchie, à montrer à tous un asile assuré contre les tempêtes déchaînées de toutes parts sur la terre. Bien loin de révolutionner le monde, la Réforme peut seule lui faire comprendre la grandeur de la foi et du renoncement.

CHAPITRE TROISIÈME

LA RÉFORME PASSE DE LA THÉORIE A L'ORGANISATION ECCLÉSIASTIQUE (1522-1536), ET ENGAGE LA LUTTE CONTRE SES DIVERS ADVERSAIRES.

Luther ne s'était jusqu'alors trouvé en présence que de l'Eglise romaine, et n'avait encore accompli que la moitié de son œuvre, car la Réforme est, aussi bien que l'Evangile, appelée à lutter contre deux principes extrêmes, dont l'hostilité réciproque n'exclut pas certaines affinités internes. Tant que la lutte n'était engagée que contre la papauté, les tendances également hostiles à la Réforme et à Rome semblaient en droit de se poser comme les défenseurs de la vérité, et de faire cause commune avec elle. La Réforme se voyait ainsi exposée dès le début à des alliances aussi compromettantes pour son honneur, que dangereuses pour sa sûreté. Aussi eut-elle bientôt la douleur de tourner ses armes contre de faux amis, et de renier ceux-là mêmes qui prétendaient vivre et combattre avec elle. En apparence elle sacrifia des amitiés précieuses, mais, en réalité, elle assura à son œuvre le double mérite de la sincérité et de la durée au prix d'un sacrifice douloureux, bien que nécessaire.

Nous sommes amené à retracer les tentatives insensées d'un faux mysticisme et d'un radicalisme niveleur, que l'on est en droit d'appeler la caricature de la Réforme, les mouvements fanatiques des partisans de Carlstadt, de Thomas Münzer et des anabaptistes, les spéculations du mysticisme théorique de Gaspard Schwenckfeld, Sébastien Franck, Théobald Thamer, Michel Servet, Théophraste Paracelse, et de la secte des antinomiens. Les Erasme et les George Wizel, que l'on peut appeler les modérés, les tièdes, les Nicodèmes de la Réformation, se virent repoussés par elle, parce qu'ils ébranlaient l'œuvre du pur Evangile par des concessions exagérées au système romain, par des compromis indignes et des tergiversations funestes. Luther sut tenir tête à cette nuée d'adversaires, et sortit victorieux de ces luttes multipliées. Après avoir développé l'élément critique de l'esprit évangélique, et détruit les erreurs du passé, la papauté, les conciles, les indulgences, la messe et l'autorité des prêtres, le purgatoire et les mérites des saints, il résolut de construire à l'aide des éléments

positifs de la Parole, l'édifice durable de l'Eglise, tout à la fois nouvelle, et pourtant aussi, plus ancienne que l'antique Rome papale.

Pendant ses veilles et ses méditations solitaires de la Wartbourg, Luther dut contempler le chemin qu'il avait parcouru, et celui qui s'ouvrait devant ses yeux, et étudier les besoins et les aspirations du peuple qui parvenaient jusque à lui. Il comprit la nécessité d'édifier sur les ruines du passé l'Eglise vivante, et d'opposer des affirmations chrétiennesaux négations stériles d'esprits aventureux et anarchiques. Tout en restant fidèle au devoir de rendre les saintes Ecritures accessibles à tous, il résolut, à son retour à Wittemberg, d'enrayer le mouvement, et de consolider son œuvre. Gottfried Arnold y croit découvrir un esprit d'affaiblissement etde lassitude; Möhler et Döllinger accusent le réformateur d'inconséquence intellectuelle et de retour en arrière; ceux-là mêmes qui affirment appartenir à l'Eglise évangélique, prétendent qu'il a, par faiblesse, rétracté les principes révolutionnaires de sa jeunesse, ses attaques contre l'autorité divine de l'épiscopat, du sacerdoce, contre l'*opus operatum* et les pouvoirs de l'Eglise visible et son affirmation énergique du sacerdoce universel des croyants, pour s'assurer la gloire de fondateur d'une Eglise nouvelle (1).

C'est une opinion reçue de nos jours, qu'il y a, dans la vie de Luther, deux périodes distinctes séparées par un abîme, la période de la jeunesse, de la lutte, du subjectivisme, qu'il a répudiée dans son âge mûr, et la période de l'objectivisme, de l'enseignement officiel et obligatoire. Comme saint Augustin, Luther aurait eu une foi indépendante dans sa jeunesse, et une foi d'autorité consignée dans ses *Retractationes*. En 1545, vingt-quatre ans après sa rupture éclatante avec Rome, Luther reconnaît qu'il a passé dans sa vie religieuse par deux crises distinctes, mais ce ne sont pas assurément celles du libre examen et de l'autorité. « Au début, dit-il, j'ai soumis beaucoup trop d'articles de foi au jugement du pape; plus tard, j'ai condamné avec énergie ce que j'avais à l'origine accepté avec humilité. » Dans sa lutte contre les fanatiques et les sectaires, il n'a pas voulu sauver du naufrage universel des croyances quelques débris des superstitions papales, comme une dernière ressource; pour les combattre, il a eu recours aux mêmes armes puissantes de

(1) Dans un ouvrage récent, M. Schwalb, de Strasbourg, aujourd'hui pasteur à Brême, a voulu retrouver en Luther le chef de la nouvelle école, qui critique sans édifier, détruit sans reconstruire, se contente de nier, sans oser affirmer la vérité immuable. L'ouvrage du Dr Dörner nous révèle la faiblesse de ce point de vue. La Réforme n'est pas uniquement une protestation contre l'erreur, mais aussi et surtout une affirmation de la vérité; pour elle, le chrétien est libre, mais elle se souvient aussi, que là seulement, où est le Christ, non pas des docteurs, mais de la Parole, le Fils éternel de Dieu, là est la liberté, la vie. (A. P.)

la foi, qui avaient assuré sa victoire contre Rome. Dans quelle circonstance, sommes-nous en droit de demander aux prétendus héritiers de l'esprit de Luther, a-t-il défendu un système ecclésiastique, qui ne fût pas d'institution divine, qui ne reposât pas sur les bases immuables de la justification par la foi, que le Saint-Esprit fait naître dans les âmes par le canal de la Parole et des sacrements? Dans quelle circonstance a-t-il rétracté les principes évangéliques, qui lui permirent de combattre avec succès les théories papales des sacrements, de l'*opus operatum*, et du pouvoir des prêtres? Sa rétractation aurait été une négation du principe même, en vertu duquel s'opéra la Réforme, et aurait rendu impossible sa séparation consciencieuse d'avec Rome?

Nous aurons à signaler les différences radicales, qui distinguent du point de vue catholique le rôle important que Luther assigna depuis lors aux sacrements et au ministère; nous verrons que, bien loin de compromettre le principe de la justification par la foi, il puise en lui sa force et sa puissance. Ce n'est pas à un Luther imaginaire, qui aurait rétracté dans l'intérêt de l'autorité les principes révolutionnaires de sa jeunesse, que la nation allemande s'est livrée d'enthousiasme, mais à Luther, fidèle à son origine, qui corrige, complète et développe son œuvre d'après les données de la vérité évangélique et de l'expérience religieuse. Appuyé sur le roc inébranlable de la foi, Luther a vu le double danger que courait l'Eglise. Le temps lui a donné raison, et a révélé la justesse de son point de vue, et la puissance de son principe qui a préservé l'Eglise chrétienne des excès également redoutables d'un subjectivisme et d'un idéalisme outrés. L'histoire nous montre que les crises extraordinaires, que l'humanité est appelée par la Providence à traverser, font naître des hommes extraordinaires, qui unissent les qualités les plus opposées, l'énergie de l'homme d'action et la douceur de l'homme de paix, le talent critique qui renverse, détruit l'erreur et le passé, la puissance plastique et créatrice qui élève et qui organise. Luther a été l'un de ces hommes que la Providence se réservait dans sa miséricorde, pour devenir entre ses mains paternelles un vase d'élection et de bénédiction pour l'humanité.

I. — LES ENTHOUSIASTES PRATIQUES, LE FAUX MYSTICISME PRATIQUE.

Sources. — Cornelius, Bericht über das Münster'sche Wiedertæuferreich. 1853. — Erbkam, Geschichte der protestantischen Secten im Zeitalter der Reformation. 1848.

Les esprits avaient été mis en éveil par l'œuvre accomplie à Wittemberg, et les masses s'étaient senties de plus en plus étrangères et

hostiles au culte traditionnel et aux institutions du passé. A Wittemberg, en Saxe, dans les villes impériales du Sud, l'opinion publique se prononçait avec une énergie croissante pour une rupture décisive. On ne pouvait, en effet, se borner à une simple réforme de doctrine, dont d'ailleurs une réforme absolue du culte et de la discipline étaient les conséquences nécessaires. Comment le prêtre pouvait-il encore célébrer la messe, offrir l'hostie à l'adoration du peuple prosterné, dire des messes basses pour le repos des âmes du purgatoire, tout en rejetant le dogme de la transsubstantiation, et la puissance magique des sacrements? Comment pouvait-on exiger le maintien des vœux monastiques et d'un célibat rigoureux, quand on niait la puissance obligatoire de ces vœux pour la conscience? Que penser des indulgences? La situation était douloureuse et angoissante pour bien des âmes; l'ordre nouveau n'existait pas encore, l'ordre ancien était devenu impossible. L'électeur de Saxe aurait pu prendre sur lui la responsabilité de l'œuvre de réforme; il demanda le concours de l'Université et de l'ordre des Augustins, qui reculèrent tous deux devant la grandeur de la tâche. Réduit à l'impuissance, il maintint le culte dans sa forme consacrée. Mais bientôt les esprits s'émurent, moines, prêtres, prédicateurs, étudiants, bourgeois mirent la main à l'œuvre. Entraînés par la fougueuse éloquence de Gabriel Didyme, treize moines déposèrent l'habit de l'ordre, deux d'entre eux contractèrent mariage, et Carlstadt, enfreignant les ordres formels de l'électeur, administra, pour la première fois, et avec pompe le sacrement de la sainte cène sous les deux espèces, dans l'église paroissiale de Wittemberg, le jour de Noël 1521. En mettant ainsi la main à l'œuvre en l'absence de Luther, Carlstadt entreprenait une mission au-dessus de ses forces et qui devait l'entraîner aux abîmes.

André Bodenstein von Carlstadt, professeur de théologie en 1510, possédait des qualités remarquables, mais des plus disparates. Jamais dans le cours de sa vie publique il n'atteignit cet équilibre parfait des dons de la volonté et de l'intelligence, qui constitue les hommes supérieurs. Son esprit était capable de s'élever jusqu'aux spéculations les plus profondes, mais son caractère ardent et inquiet ne lui permettait ni la fixité, ni la persévérance, qui communiquent aux inspirations du génie leur clarté, leur logique et leur puissance. Dans sa jeunesse, disciple de saint Thomas il s'était nourri des subtilités de la scolastique, tout en étudiant à fond la philosophie de Duns Scot. Lecteur infatigable, il avait effleuré toutes les branches des connaissances humaines, et tenté l'union de la jurisprudence et de la théologie. Ennemi acharné de Luther à l'origine, il se laissa entraîner par le courant d'opinion hostile à la scolastique, et prit

dès 1517 la défense de l'augustinisme. Ses rapports avec Luther et Staupitz lui firent connaître et apprécier les tendances mystiques, et quand Eck attaqua Luther avec violence dans ses *Obélisques*, il prit ouvertement sa défense, en se bornant à combattre le pélagianisme, sans aborder de front les questions des indulgences et du pouvoir de la papauté. Dans sa réaction exagérée contre les opinions de son passé, il refusa à l'homme tout libre arbitre, et le soumit à l'autorité absolue de Dieu, qu'il envisageait sous un point de vue plus physique que moral. On ne reconnaît pas dans ses ouvrages la conscience sérieuse du péché, et de la culpabilité de l'homme; il insiste surtout sur le désir ardent qu'éprouve l'âme de la présence de Dieu, désir qui est apaisé par la croix, que Dieu a dressée pour purifier l'homme, et d'où découlent pour lui toutes les grâces divines. Carlstadt ne rattache pas étroitement ces grâces à la croix historique de Jésus-Christ. Pour lui, comme pour plusieurs mystiques du moyen âge, la croix de Christ n'est que le type de nos souffrances spirituelles, auxquelles il rattache la sympathie et l'amour pour les maux du prochain, qui se trouve ainsi isolée de son principe, la foi justifiante. S'il a combattu de bonne heure les grâces magiques et les moyens empiriques et extérieurs, auxquels dans le système catholique la grâce divine se trouve comme enchaînée, il n'a pas su s'élever dans son prédestinatianisme abstrait au-dessus d'une magie intérieure de l'esprit, puisque pour lui la grâce se communique immédiatement à l'homme, sans l'intermédiaire des causes secondes.

Carlstadt considère la Parole de Dieu, la Bible comme la règle de la foi, et lui donne la prééminence sur la tradition, mais bien moins comme un moyen de grâce, que comme une puissance. Il l'étudie en jurisconsulte comme un code de lois immuable, et, comme le sentiment moral n'occupe point la première place dans son intelligence et dans son système, il réduit la Parole au rôle d'une règle inflexible, et méconnaît son but providentiel, qui est de faire naître l'homme à une vie nouvelle et cachée en Dieu par la rédemption, et la sanctification, qui en procède. Dieu seul agit, l'homme impuissant et inactif n'a de valeur qu'en proportion de la grâce qu'il a reçue, grâce magique, sans portée morale, puisque l'homme n'a pas même la faculté de la recevoir, et de se l'assimiler. Réduits à l'impuissance, nous ne pouvons que nous repentir sans cesse dans le cours de notre vie, en songeant aux péchés, que nous avons commis dans notre passé, et que nous commettons tous les jours. Carlstadt oublie que la repentance chrétienne n'est pas seulement le regret du passé, mais l'espérance de l'avenir, que la foi en Jésus-Christ, après nous avoir humiliés, nous relève, et nous permet de contempler avec con-

fiance les horizons célestes. Plus tard, à cette absence constante de paix et de certitude, triste conséquence de sa théorie, Carlstadt joignit l'erreur pélagienne de la puissance de ce repentir pour communiquer à l'homme la grâce, qui lui manque. Ce repentir ne donne pas à la grâce un caractère personnel, puisque c'est Dieu qui agit en l'homme sans son concours, et qui le transforme par un acte magique dont l'action humaine est exclue; encore cette sanctification n'est-elle qu'extérieure, et n'a-t-elle qu'une valeur juridique et sans réalité! Les grâces, que Dieu communique à l'homme n'opèrent rien; ce ne sont que des gages d'une vertu absente, à laquelle elles rendent attentif celui qui en connaît la signification.

Entraîné par le désir légitime d'opposer une barrière extérieure aux excès des conceptions individuelles, qu'il n'avait pas su maîtriser par la puissance intérieure de ses principes, Carlstadt en vint à réduire la Bible au rôle inférieur d'un code dans le sens de l'Ancien Testament. Son éloquent traité sur les écrits canoniques (*De canonicis scripturis*, août 1520) a contribué à populariser le respect et la connaissance des Ecritures, et à assurer de nombreux lecteurs à la traduction de Luther. Il y démontre avec lui la suffisance, la clarté, l'universalité des Ecritures; il défend contre lui, sans le nommer, l'épître de saint Jacques, et combat énergiquement ses hésitations et ses scrupules sur ce point délicat de la critique biblique. Celui-ci avait établi dans ses XCV thèses, comme critère de la canonicité des livres de la nouvelle alliance, leur affirmation énergique de la justification par la foi, dont la valeur est universelle et absolue. Carlstadt opposa à cette règle la règle consacrée par l'usage, que c'est l'Eglise qui a disposé et constitué le canon des Ecritures. Néanmoins il ne poussa pas son argument jusqu'aux conséquences extrêmes, et combattit avec Jérôme l'autorité des Apocryphes contre les affirmations de l'Eglise romaine. Il ne comprit pas que, en accordant à l'Eglise seule le droit de proclamer la canonicité des Ecritures, il devait nécessairement lui réserver le droit absolu d'interprétation. Il s'élève contre l'orgueil individuel, qui, refusant de s'incliner devant le canon de l'Eglise, prétend s'ériger en juge suprême de l'autorité des Ecritures, condamne l'exégèse scientifique, et n'admet pas que la foi justifiante ait le droit de refuser la canonicité aux livres qui méconnaissent son principe. Il ne se borne pas à refuser à la conscience chrétienne le droit de critiquer, il lui refuse la faculté d'interpréter les Ecritures. Sans doute, il récuse l'autorité du pape et des conciles; chaque fidèle doit lire et méditer la Parole, mais son interprétation doit s'inspirer, non de la foi qui fait sa nourriture et sa vie, mais du sens des paroles qu'il a sous les

yeux; il doit obéir à ce principe fondamental de l'interprétation des lois : « *quod interpretatio non est extra materiam interpretatam*, c'est-à-dire que l'interprétation doit se borner à tirer le sens du texte lui-même.

Carlstadt ne demande qu'un accord extérieur et légal des divers livres de la Bible, et n'a pas même conscience de son unité spirituelle et vivante, qui permet de distinguer entre le sens littéral et le sens figuré, et qui élève l'âme au-dessus de la lettre qui tue jusqu'à l'esprit qui vivifie. Le dualisme irréductible entre l'élément divin et l'élément humain, qui s'unit dans son système au caractère légal de sa théologie, lui interdit de reconnaître la grandeur et l'individualité des écrivains inspirés des deux alliances. L'homme ne peut s'assimiler la vérité et la reproduire sans erreur; quand Dieu parle par la bouche d'un prophète et d'un apôtre, il le rend passif, il le transforme en un instrument aveugle de sa sagesse. Tel le tuyau d'orgue, froid et insensible, par lequel la main de l'artiste, dirigeant avec art les touches du clavier, fait passer les sons harmonieux qui expriment la conception de son génie. Carlstadt sacrifie, dans sa théorie de l'inspiration, la puissance spirituelle et intime des Ecritures à leur autorité extérieure et légale. Mais lui-même a conscience de l'insuffisance pour l'âme, qui a soif de Dieu, d'un moyen de connaissance, dont il a compromis l'efficace et méconnu la portée. Il cherche à combler cette lacune de sa vie religieuse par l'intuition mystique et immédiate de Dieu, car il ne veut pas la devoir à des grâces extérieures, qui sont pour lui participantes des faiblesses et des incertitudes de la créature, et qui exigent de sa part une activité dont il déclare l'homme incapable. L'Ecriture n'est plus pour lui qu'une loi, et à ses yeux la loi tue en provoquant la désobéissance.

Ce qu'il lui faut, c'est une communion mystique avec Dieu, qu'il n'a jamais pu mettre d'accord avec les enseignements de la Bible, et qui l'a fait tomber, après l'insuccès de ses tentatives de réforme, dans le mépris pour l'Eglise visible, pour les sacrements et pour l'Ecriture elle-même. En 1524, il se contente d'opposer le témoignage intérieur de l'esprit à la lettre morte. Nous devons, affirme-t-il, agir comme les apôtres, qui ne composèrent leurs écrits inspirés qu'après avoir reçu la grâce de Dieu. Il oublie que, pendant trois années, les apôtres ont vécu dans la communion de leur Maître, et ne craint pas d'affirmer la possibilité d'une communication magique de la grâce en dehors de toute intervention du christianisme historique. Ce n'est point par la prédication que nous croyons, mais c'est quand nous croyons que la Parole a de l'action sur nous, et cette action, secondaire, quelquefois inutile, n'a plus qu'une valeur légale.

Pendant l'absence de Luther, Carlstadt eut recours à cette interprétation littérale et légale de la Bible. Réduisant dans son système la personnalité humaine à un état de passivité absolue, il devenait incapable de juger les esprits, d'apprécier la valeur et la portée des manifestations religieuses, de donner une interprétation spirituelle des écrivains sacrés, et surtout d'imprimer au mouvement religieux une direction sérieuse et durable. La lettre de la loi inspirée devint sa règle absolue. Tout ce qui n'est pas approuvé dans la Parole doit être détruit; tel fut son axiome fondamental. Les images, les tableaux, les statues, tout fut brisé ou brûlé, comme autant de causes d'idolâtrie condamnées par le Décalogue; on ne doit, disait-il, supporter aucun mendiant au sein d'une communauté chrétienne; il est bon de célébrer la sainte cène au nombre de douze personnes, comme le firent les apôtres avec Jésus-Christ; tous les évêques doivent se marier; puisque les apôtres étaient ignorants, l'instruction n'est pas nécessaire.

Son but était de constituer une théocratie; c'est, disait-il, le devoir du chrétien de travailler à la réaliser ici-bas, même par la force des armes, car la loi doit être obéie, qu'elle vienne de Moïse ou de Jésus-Christ. Jésus n'est, en effet, pour lui, que l'interprète divin des ordres du Père céleste, et Dieu nous a transmis ses commandements par sa bouche, comme par celle des prophètes. Il avait si peu conscience de la transformation lente, insensible, mais irrésistible, qu'exerce dans tous les domaines la puissance de la vie intérieure de l'esprit, qu'il se contentait d'une conformité extérieure et arbitraire des choses avec ses théories. Dans le but de détruire le sacrement de la pénitence, il accorda à tous la participation au corps et au sang de Jésus-Christ, sans exiger la confession préalable. Sous son influence, l'affranchissement du joug de Rome menaçait de faire place à une servitude de la loi, qui aurait bientôt compromis pour longtemps la Réforme elle-même. Il abandonna toujours plus le terrain scripturaire, et ne put lutter contre le fanatisme des illuminés et des enthousiastes, lui, qui admettait l'action magique de la grâce.

Carlstadt fut impuissant contre les prophètes célestes de Zwickau, qui vinrent annoncer à Wittemberg, dans l'automne de 1521, les révélations immédiates et intérieures, dont Dieu les avait honorés, et proclamer l'établissement d'une loi divine, appelée à renverser toutes les institutions existantes. Bien loin de lutter contre leurs crises nerveuses, et leurs inspirations soudaines, qu'ils voulaient faire passer pour une manifestation de l'Esprit-Saint, il se laissa entraîner par elles. Il y avait entre ces fanatiques et lui une véritable affinité élective; l'Ecriture cessa depuis ce moment d'exercer le moindre empire

sur son système et sur sa foi. Ces prophètes étaient Nicolas Storch et Marc Thomas, tous deux drapiers, Marx Stübner et Martin Cellarius, plus tard professeur à Bâle, enfin Thomas Münzer. Chassés de Zwickau, ils cherchèrent à gagner l'université de Wittemberg à leur cause. Ce qu'il fallait, disaient-ils, c'était des hommes investis de plus grands dons spirituels que Luther enchaîné à l'étroitesse de la lettre qui tue! Celui-là seul, qui est en communion avec l'Esprit, possède la vie éternelle. Pour eux, ils ont chaque jour des dialogues spirituels avec Dieu, qui leur dicte lui-même leurs pensées et leurs paroles. Storch, leur chef, se choisit douze apôtres, et soixante et douze disciples, sur lesquels il exerça ses pouvoirs théocratiques avec une rigueur inflexible. « Dieu, disait-il dans ses entretiens intimes, va manifester sa présence par des signes effrayants au ciel et sur la terre; le jour du Seigneur est proche, les saints doivent détruire les mauvais princes qui corrompent la justice, et régner à leur place. L'Eglise sera purifiée par l'épée, et, à la suite de ce baptême de sang, ceux-là seuls qui appartiennent au Seigneur resteront debout. » Après n'avoir excité partout que pitié et que dédain, leur fanatisme attira sur eux l'attention.

Mélanchthon fut aussi vivement impressionné, surtout par leurs attaques contre le baptême des enfants, qu'ils déclaraient contraire à la raison, à la parole et à la pensée de Jésus-Christ, et qu'il lui semblait à lui-même difficile de concilier avec la négation de l'*opus operatum*, et avec l'accent placé par les réformateurs sur la foi individuelle. Carlstadt, qui passait aux yeux d'un peuple enthousiaste pour un second Elie, penchait toujours plus de leur côté, et répétait avec eux qu'une inspiration immédiate valait mieux qu'une repentance journalière, et que la soumission stérile à des moyens de grâce aussi extérieurs que la Parole et les sacrements (1). Sans doute, il n'enseignait pas, comme les illuminés, que la créature doit s'anéantir et faire le vide en elle-même pour être digne de recevoir le Saint-Esprit; que le péché n'existe pas pour ceux que Dieu inspire, parce qu'ils sont au-dessus de la loi et des apôtres, Mais s'il ne tombait pas dans ces excès, il n'en opposait pas moins l'inspiration immédiate à la science et à l'étude. Il ne cessait de répéter aux étudiants qu'il valait mieux pour eux cultiver leurs champs à la sueur de leur visage, que de s'épuiser dans des veilles pénibles à la recherche d'une science inutile.

Fidèle à ses maximes, il renonça à son titre de docteur, et consacra quelques semaines aux travaux de la campagne. Il ajoutait

(1) Luthers Werke von Walch, III, 2264; X, 1778.

que la prédication n'avait plus de valeur, puisque tous les chrétiens étaient libres et égaux devant Dieu; les plus humbles artisans devenaient des prédicateurs, le jour où l'Esprit du Seigneur s'était emparé d'eux. Si ces principes niveleurs avaient prévalu, la Réforme, au lieu d'organiser une Eglise nouvelle et vivante, se serait usée en agitations stériles, comme ces fleuves dont les eaux disparaissent au sein des sables.

Les aspirations fiévreuses des illuminés après la liberté absolue du chrétien furent appliquées par des esprits plus positifs aux questions sociales, et donnèrent naissance aux effroyables calamités de la guerre des paysans. Thomas Münzer se mit en 1525 à la tête des paysans insurgés de l'Allemagne centrale. Electrisés par les prédications anabaptistes, dont ils ne saisissaient que le côté charnel, les paysans, accablés par des siècles d'oppression, proclamèrent la liberté absolue, et s'érigèrent en instruments des vengeances divines contre les gouvernements et la noblesse. Ils espérèrent pouvoir abriter leurs tentatives révolutionnaires à l'ombre du drapeau de la réformation religieuse. Carlstadt sembla vouloir s'associer à leurs efforts, et se compromit gravement en passant quelques jours dans le camp des paysans en Franconie, mais plus tard il abjura son erreur, et s'éleva avec énergie contre leurs excès sanguinaires.

LA DOCTRINE DU SALUT CHEZ LES ANCIENS ANABAPTISTES.

Sources. — Seidemann, Thomas Münzer. — Förstemann, Neues Urkundenbuch zur Geschichte der evangelischen Kirchenreformation, 1842. Göbel, Geschichte des christlichen Lebens, I, 140, etc.

« A Wittemberg, disait Thomas Münzer, on enseigne une foi bien commode, car on y déclare que Dieu opère tout en l'homme, et qu'il suffit de croire pour être sauvé. Voilà une doctrine vraiment empoisonnée. La vraie foi se manifeste en l'homme par la crainte du jugement de Dieu et par le tremblement d'une sainte angoisse. L'Esprit de Dieu couvre de ses ailes ceux qui ont été préparés ainsi à le recevoir. Interrogez les savants et les docteurs sur la base de leur foi et de leur assurance, et tous vous renvoient aux Ecritures. Mais la Bible est insuffisante; elle rend témoignage à la vérité, mais ne saurait donner la foi à l'âme. Pour croire et pour communiquer aux autres sa foi, il faut avoir été en rapport immédiat avec Dieu. » Münzer envisage l'autorité de la Parole de Dieu comme un joug aussi pesant que celui de Rome. Luther est pour lui un catholique déguisé, et

son enseignement une atteinte portée à la sainteté d'un Dieu, dont les éclairs et les tonnerres doivent nous révéler la présence. Son système est pour le moins aussi exclusif, pour ne pas dire plus ésotérique. Seules les âmes inspirées ont le droit de diriger les masses ignorantes, seules elles sont les instruments de la sagesse divine, qui se révèle à elles sans le secours de la science et de la Parole. Les docteurs de Wittemberg ne peuvent pas justifier l'autorité de la Bible par d'autres arguments que par celui de l'antiquité. C'est là un argument juif, un raisonnement digne des disciples du Coran, et la foi véritable réclame une lumière plus éclatante, la lumière de l'Esprit. C'est par lui que nous devenons des dieux, Dieu lui-même et, à l'exemple de la vierge Marie, nous tremblons en entendant retentir à nos oreilles la révélation de Celui qui veut nous déifier par l'incarnation de son Fils. Christ n'est plus aux yeux de Münzer le Christ historique, mais la Parole éternelle se révélant dans les élus. Il n'est plus question chez lui de rédemption et de sanctification; la déification de sa nature par l'Esprit-Saint lui suffit; il n'a plus qu'à hériter des promesses, et à s'emparer du pouvoir terrestre au nom de Dieu. David Joris sut tirer les conséquences de cette théorie, et se proclama la royale incarnation du Verbe (1). Les anabaptistes de Münster firent frapper une médaille qui portait cette inscription : *Verbum caro factum habitavit in nobis;* la Parole faite chair a habité chez nous.

Münzer refuse d'admettre que les révélations directes de Dieu aient pris fin au moment où saint Jean écrivait l'Apocalypse. L'humanité, si elle veut sortir de la condition déplorable dans laquelle elle est tombée, doit demander à Dieu un nouveau Jean, un révélateur animé de l'esprit d'Elie, investi de la grandeur et de l'éclat du Tout-Puissant. C'est lui qui est le Messie promis, et qui doit fonder par la force le royaume éternel des saints, la Jérusalem céleste. Tous ceux qui lui résistent seront traités comme des impies et des blaspbémateurs. L'Eglise, dit-il, est déchue de sa grandeur première, parce qu'elle a admis les impies dans son sein. Seuls les élus et les saints peuvent administrer les sacrements et prêcher la Parole, car seuls ils peuvent posséder dans leur foi une assurance aussi inébranlable que celle des écrivains sacrés eux-mêmes. Le mariage avec les infidèles n'a aucune valeur légale. La communauté de biens entre les fidèles est d'institution divine, les impies n'ont droit qu'au châtiment, juste punition de leurs forfaits. Les magistrats et les princes qui ne se rallieront pas à la communauté nouvelle seront justement frappés par le glaive, car lui, Münzer, a reçu de Dieu la mission de fonder ici-

(1) Voir Niedners Zeitschrift für historische Theologie. 1864.

bas son royaume. Le jour du jugement est proche et, en vertu de la parole du Seigneur, que l'homme ne peut servir deux maîtres, le chrétien est en droit de détruire les magistrats infidèles. Dans sa colère, Dieu a donné au monde les princes et les seigneurs, il va bientôt les exterminer au jour marqué pour la vengeance. En un mot, Münzer attaque et veut détruire toutes les institutions de la création première, qu'il déclare mauvaises, pour leur substituer les ordonnances du royaume céleste, en un mot, l'impureté, le vol et le meurtre.

Ce fanatisme sauvage et insensé, semblable à l'air empesté des jours d'épidémie, envahit en quelques années toute l'Allemagne; d'un côté, la Souabe, les bords du Rhin, la Hollande et la Frise; de l'autre, la Bavière, l'Allemagne centrale, la Saxe et le Holstein. Toutes les tendances sectaires hostiles à la hiérarchie, qui pendant tout le moyen âge avaient couvé sourdement parmi les masses, profitant de l'effervescence produite au sein des populations par les premières tentatives de réforme, se répandirent avec la rapidité de l'éclair, et ne craignirent pas de prendre pour mot d'ordre les grands principes de réforme et de liberté. C'est pour l'historien impartial un devoir impérieux que d'examiner, si ces manifestations malsaines sont un fruit de la Réforme ou du moyen âge tout entier. A entendre le langage des sectaires anabaptistes, on se croirait en face de tentatives sérieuses de réforme, qui ne font que tirer les conséquences logiques de l'œuvre imparfaite accomplie à Wittemberg. En examinant leurs prétentions, on est surpris de voir combien ils sont ignorants des principes, dont ils se constituent les soi-disant apôtres; leurs attaques, leurs tendances ont un tout autre point de vue et une tout autre portée que l'œuvre de Luther. Leur idéal ecclésiastique est emprunté à des conceptions antérieures de plusieurs siècles à l'année 1517; il s'agit bien moins pour eux de réformer le christianisme, et de développer sous une forme plus pure l'œuvre des apôtres, que de fonder en face de la théocratie romaine une théocratie nouvelle qui tend à la détruire, tout en ayant plusieurs points de contact avec elle. L'Eglise romaine ne relègue-t-elle pas en effet au second plan, aussi bien que l'anabaptisme, les saintes Ecritures? Ne la voyons-nous pas attacher comme lui une plus grande importance aux visions et aux révélations immédiates?

L'anabaptisme remet en honneur le principe professé aux origines de l'Eglise par le montanisme, et imparfaitement combattu par la hiérarchie, de l'émancipation de la foi individuelle, dégagée des entraves du christianisme historique. Les anabaptistes constituent, il est vrai, des sectes diverses et hostiles, dont le nom est légion. Les uns se rapprochent des institutions monastiques, par exemple la secte ana-

baptiste, dont l'unique principe est la prière, devenue une œuvre et une profession exclusives. D'autres, avec la secte des anabaptistes séparés, proscrivent dans leur communauté la gaieté et le sourire, et règlent minutieusement la coupe et la forme des vêtements et jusqu'aux moindres mouvements de leurs membres; il en est aussi qui font vœu d'observer un silence rigoureux pendant toute leur vie, ou qui s'efforcent d'atteindre un état d'extase perpétuelle. D'autres sont animés par un esprit d'activité pratique, soit qu'ils aspirent à fonder ici-bas le royaume céleste, soit que, comme les frères apostoliques, ils renoncent aux joies de la vie de famille, et parcourent le monde en prédicateurs de la vérité nouvelle, soutenus par les dons de ceux qu'ils ont convertis. D'autres enfin, les frères libres, professent l'antinomisme absolu; d'après eux, le fidèle qui a reçu l'onction du second baptême ne peut plus retomber dans le péché, la communauté de femmes et de biens est d'institution divine, Dieu ne juge pas les dehors, mais les sentiments du cœur, et l'apostasie permanente est permise en temps de persécution.

L'anabaptisme mystique est le produit des tendances enthousiastes et individualistes outrées, qui à plusieurs époques ont engagé une lutte acharnée contre les enseignements et les maximes de l'Ecriture, ainsi que de la grande tradition chrétienne historique. Toutes les sectes auxquelles il a donné naissance, sectes qui tantôt, comme les ordres mendiants, renoncent à la vie sédentaire et mènent une vie aventureuse, tantôt se consacrent exclusivement à la prière, à la prédication, au mutisme absolu, tantôt enfin s'abandonnent à l'antinomisme le plus extravagant et le plus impur, présentent entre elles certaines analogies frappantes, qui trahissent une origine commune. Elles unissent à leur attachement exclusif pour l'inspiration immédiate une tendance ecclésiastique, qui offre de grandes analogies avec le système catholique.

Pour les anabaptistes, l'homme n'est pas justifié devant Dieu par la foi sans les œuvres, mais par la grâce et par la sainteté, que Dieu lui communique directement, et que ses disciples cherchent à réaliser pratiquement par le communisme le plus absolu. De même que l'Eglise romaine attache une importance trop exclusive aux manifestations visibles et sensibles de la grâce, et croit posséder dès ici-bas dans son sein la perfection de la vie céleste, de même l'anabaptisme, dans ses grossières théories chiliastes (1), aspire à faire descendre le

(1) Chiliasme est l'expression théologique pour le règne de mille ans, que les anabaptistes, comme les Juifs, concevaient sous une forme matérielle et grossière. (A. P.)

royaume de Dieu sur la terre, et se rapproche de Rome par son esprit légal et formaliste. L'une et l'autre tendance sont également hostiles à la distinction profondément évangélique entre l'Eglise visible et l'Eglise invisible, toutes deux ont une égale répugnance pour la puissance civile, tout en lui empruntant dans leur théorie ecclésiastique son esprit administratif.

Bien qu'ils aient souvent eux-mêmes recours à la violence pour propager leurs principes, les anabaptistes interdisent à leurs adeptes les fonctions civiles, le serment, le service militaire. Cette secrète hostilité ne leur est pas inspirée par des persécutions qu'ils n'avaient pas subies encore, mais par la distinction radicale que, à l'exemple de Rome, ils établissent entre la vie civile et la vie religieuse. N'attachant de valeur qu'aux manifestations divines, ils travaillent à détruire toutes les institutions civiles, et prétendent organiser sur la terre un gouvernement purement théocratique. Ils ne s'aperçoivent pas, dans leur aveuglement, qu'ils substituent à la liberté chrétienne une nouvelle loi plus rigoureuse et plus étroite que la première, et qu'ils sapent à la base le principe évangélique de la vie morale chez l'individu renouvelé et affranchi par la rédemption. Le principe providentiel des nationalités n'est pas moins étranger à l'anabaptisme que la notion du gouvernement civil. Partout où se manifeste l'Esprit de Dieu, le gouvernement théocratique doit s'élever sur les ruines des races et des distinctions nationales. Nous semblons placés ici en face d'une contradiction irréductible entre le système romain, dont l'organisation puissante a su rattacher toutes les générations aux grâces de l'Eglise par des liens indissolubles, et le système sectaire, dont le subjectivisme outré repousse également le joug de toute autorité extérieure, les grâces magiques et les sacrements, et semble jeter un défi insultant à toutes les lois constitutives de l'histoire et de la nature. Il existe cependant entre eux une secrète analogie. Ne sont-ils pas d'accord, en effet, pour substituer arbitrairement une seconde création spirituelle à la création primitive, au lieu de reconnaître l'accord providentiel qui les rattache étroitement entre elles, et qui complète la première par le développement séculaire et progressif de la vie nouvelle, déposée par le Christ au sein de l'humanité?

Il est incontestable que l'anabaptisme, s'il était parvenu à prendre de la consistance dans les esprits, aurait suivi les mêmes errements que l'antique montanisme, quand il commença à s'organiser en Eglise séparée; mais il ne pouvait et ne devait avoir qu'une durée éphémère, car il présentait plus de traits de ressemblance avec les sectes fanatiques du moyen âge qu'avec Luther. De la Réforme il ne s'assimila que la liberté vis-à-vis de tout joug humain de l'âme en communion

avec Dieu, mais cette communion factice ne peut exercer sur le développement de ses pensées une influence salutaire, parce qu'elle ne s'acquiert pas au moyen de la rédemption et de la justification sanctifiante par la foi. La fausse liberté antiévangélique ne pouvait que détruire, et que se transformer en l'instrument complaisant et vil des passions les plus honteuses du cœur naturel.

II. — LUTTE DOGMATIQUE DE LUTHER CONTRE CETTE TENDANCE.

Luther, instruit par l'expérience de la lutte ardente qu'il fut appelé à engager contre les excès des enthousiastes mystiques, se vit dans la nécessité de passer de la théorie à la pratique, et d'appliquer à la communauté chrétienne et à l'organisation de l'Eglise nouvelle les principes féconds, qui avaient fait naître en lui la foi personnelle et vivante. A l'ouïe des désordres dont Wittemberg était devenu le théâtre, Luther, sans se laisser arrêter par aucune considération personnelle, accourut au poste du danger, prêcha huit jours de suite contre les anabaptistes, et réussit à apaiser les esprits. Doué d'un esprit de sagesse en même temps que de force, il interdit toute mesure de violence contre les sectaires, ne voulant avoir recours qu'aux arguments de la charité, et pratiquant les conseils de saint Paul à l'égard de ceux qui sont plus faibles dans la foi (Rom. XIV, 1).

Fidèle à son esprit de mesure et de prudence, Luther commença avec ménagement l'œuvre de la réforme du culte, et publia en 1523 sa *Formule de la messe et de la communion*, qu'il rétablit sous les deux espèces, et qu'il fait suivre d'exhortations aux communiants, et de réserves formelles sur le droit divin de répréhension paternelle, que possède l'évêque. Il publia en 1524 un recueil de cantiques pour lesquels il composa plusieurs mélodies; l'édition de 1526, plus complète, renferme aussi la messe en allemand et quelques hymnes latines. Voulant affirmer par un acte éclatant la sincérité de ses attaques contre les vœux monastiques, il épousa, le 3 juin 1525, une religieuse, Catherine de Bora, et proclama par cet acte énergique la sainteté du mariage à la face du monde chrétien. Il avait cru longtemps à la perpétuité de vœux contractés par un acte libre de la volonté; il comprit leur vanité le jour, où il y découvrit une conséquence de la fausse théorie catholique sur la sainteté, que l'homme peut conquérir par les œuvres méritoires. De même il finit par abolir la messe, et par composer un traité contre ses abus et contre l'idolâtrie dont elle est l'image. Parmi les traités de Luther qui remontent à cette période, nous devons signaler comme le plus

important celui qui a pour titre : *Contre les faux prophètes célestes sur les images et le sacrement* (1). Il y oppose avec clarté et avec précision le principe évangélique aux excès du papisme et de l'illuminisme, et affirme le développement historique et continu de l'Eglise chrétienne, dont l'Esprit-Saint ne s'est jamais entièrement détourné, même dans les jours de ténèbres et d'ignorance spirituelle. Il n'attache qu'une importance secondaire au grand axiome catholique de la succession apostolique, *conservé par l'Eglise anglicane;* pour lui, le véritable corps de l'Eglise, ce sont les croyants, qui honorent et reçoivent avec foi la Parole et le sacrement, intermédiaires de l'Esprit-Saint dans son action sur les âmes. Luther veut combattre le mépris que professent les fanatiques pour les grâces historiques de Dieu, et il est amené par là à étudier les rapports qui existent entre les éléments extérieurs et les manifestations intérieures de la dispensation chrétienne. Dieu, dit-il, nous a donné dans sa miséricorde le glorieux et pur trésor de la Parole. Le diable, qui ne peut rien contre elle, se sert des faux prophètes pour séduire et égarer les âmes. Dieu a recours à deux moyens pour opérer le salut des hommes. Les moyens extérieurs qu'il emploie sont la Parole et les signes sensibles des sacrements; les moyens intérieurs, l'action du Saint-Esprit et la foi. Les premiers précèdent et préparent les seconds (Comp. 1 Cor. XV, 46). Les grâces spirituelles sont unies par lui aux signes extérieurs par des liens indissolubles.

Les faux prophètes ont voulu renverser l'ordre établi par Dieu. L'Esprit, l'Esprit, voilà ce qui sert, disent-ils, l'eau, le pain et le vin ne servent de rien. Que si on leur demande d'où ils ont reçu des dons si extraordinaires, bien loin d'en appeler à l'Evangile, ils vous transportent dans le royaume d'Utopie, ils vous déclarent qu'il faut attendre passivement la venue de l'Esprit. Ce n'est pas Dieu qui leur parle, c'est le diable qui les séduit et qui les abuse.

De même qu'ils inventent une inspiration mensongère, de même aussi ils veulent constituer d'après elle des institutions et des ordres dont Dieu n'a point parlé dans la Bible. Ils veulent qu'on renverse les autels, les images, les églises, qu'on porte des vêtements grisâtres, qu'on pratique la loi du talion, qu'on fasse périr par le glaive les mauvais princes. Tous ceux qui refusent de leur obéir sont des papistes déguisés, leurs disciples deviennent des savants et des inspirés, en récompense de leur docilité. Ils transforment les dispositions intérieures que Dieu réclame en une œuvre extérieure et légale, et spiritualisent à leur façon les sacrements et les symboles institués par

(1) Luthers Werke von Walch, XX, 186-271.

Dieu. La mortification de la chair est plus importante pour eux que la foi, tandis qu'en réalité c'est de la foi, développée par l'Evangile, que découle la sanctification. C'est sur cet ordre de considérations que s'appuie Luther pour s'opposer à la destruction des images. L'Ecriture se sert d'images, dit-il, pourquoi ne tracerais-je pas des images sur les murs du sanctuaire pour faire comprendre la parole et la graver dans la mémoire? Que je le veuille ou non, quand je songe aux souffrances de Christ, mon imagination me représente l'image d'un homme pendu au bois. Si je ne commets pas un péché de pensée, pourquoi commettrais-je, en conservant les images, un péché de la vue? Le cœur n'est-il pas plus important que l'œil? L'âme poétique, idéale et impressionnable de Luther veut spiritualiser l'art, la musique, la peinture, et les faire servir à l'avancement du règne de Dieu (1).

L'esprit protestant, qui aspire à une communication intime et directe avec Dieu, semble ne devoir attacher qu'une médiocre importance à des grâces extérieures et sensibles, et l'on pourrait s'attendre à le voir reléguer dans l'ombre la parole et les sacrements. Mais observons que l'amour de Dieu est vivant et actif, qu'il se communique lui-même, et que l'âme chrétienne qui aspire après la réalité, ne peut se contenter d'absolutions et d'intermédiaires humains, et désire avant toutes choses la certitude divine historique et objective. Aucune parole humaine, aucun docteur ne peut apaiser sa soif ardente de bonheur et de sainteté, Dieu seul doit lui parler et la convaincre. Or, les sacrements impriment un caractère tout individuel à cette grâce divine, que la Parole inspirée communique à tous les hommes, et mettent l'âme en relation directe avec son Créateur. Aux yeux de Luther, la parole de Jésus sur la croix : *Tout est accompli*, a une valeur universelle, et qui semble exclure toute révélation ultérieure, puisque chaque individualité chrétienne peut puiser à ce trésor commun à toute l'humanité. Il devrait lui suffire de croire avec certitude, pour posséder la paix céleste, que l'élection éternelle de Dieu l'a comprise au nombre des élus. N'oublions pas, cependant, que

(1) Voir Calvin, Institution chrétienne, livre I, ch. xi, § 12. Comp. Institution chrétienne, ch. iii, § 36, édition de 1554. Reste à étudier la question, résolue négativement par Calvin, de savoir si l'on peut tracer des représentations sensibles de Dieu, si des images du Christ peuvent faire partie du culte chrétien ? On doit reconnaître qu'aucune image, quel que soit le génie de l'artiste, ne peut exprimer la grandeur et la majesté de l'objet de l'adoration, que l'habitude de contempler l'image extérieure peut tendre à la longue à amoindrir, même à fausser la piété, et à faire naître la superstition. On doit enfin se demander quel rapport existe, à ce point de vue, entre l'Ancien Testament, qui exclut les images, et le Nouveau.

pour une âme aussi religieuse que l'âme de Luther, il ne suffit pas de savoir que l'œuvre rédemptrice a été au jour marqué accomplie pour tous les hommes, et que Dieu a révélé au monde ses décrets d'élection. Luther ne veut pas seulement savoir, mais avoir, posséder Dieu et entendre sa voix paternelle, qui lui révèle les éternels desseins de son amour. L'amour, que l'Eternel éprouve pour tous les hommes, se révèle tôt ou tard, et sous une forme mystérieuse pour nous, à ceux qu'il a élus. Personne n'est en droit de s'approprier l'œuvre du salut, en dehors du moment et de la forme que Dieu a choisis dans sa sagesse. Quand même on ne chercherait pas à s'expliquer comment l'homme pourrait avoir connaissance de sa propre élection sans un acte particulier de l'amour divin, il en résulte que la doctrine luthérienne de l'élection a pour conséquence nécessaire le témoignage historique, confirmant au moment voulu le décret du ciel à l'âme. Ce décret lui-même doit se rattacher étroitement à l'œuvre accomplie par Jésus-Christ, qui ne serait plus autrement le point central de l'histoire du monde. L'Eglise romaine a obéi en partie à ce sentiment en instituant le sacrifice journalier de la messe, mais elle a compromis en même temps, et nié implicitement par cette institution antiscripturaire l'efficace éternelle du sacrifice du Calvaire.

Nous retrouvons le lien intime qui réunit l'action universelle historique et la rédemption individuelle dans la glorification du Fils, qui, après avoir souffert pour les péchés du genre humain, veut propager son règne dans les âmes. Les générations qui se succèdent sur la terre, sont mises par lui en rapport avec l'Eglise dépositaire de la vérité, et avec les sacrements qui en sont les symboles. L'Eglise, la parole, les sacrements sont tout à la fois les conséquences de l'œuvre accomplie une fois pour toutes, et le point de départ d'une vie nouvelle pour l'âme chrétienne, qu'ils associent aux bienfaits de la communion avec Christ, et qu'ils unissent au corps mystique du Sauveur.

Telles sont les pensées fondamentales qui rattachent étroitement dans l'esprit de Luther (1) la foi à la parole et aux sacrements. Ceux-ci ne sont point pour lui, comme pour l'Eglise romaine, des grâces magiques et extérieures, mais les canaux vivants et providentiels de l'amour divin, qui permettent à l'âme de s'assimiler, par la communion du cœur et dans sa liberté personnelle, l'œuvre identique et immuable du Calvaire. Bien loin de dénaturer l'esprit de la foi protestante, les sacrements réalisent sa pensée dominante qui est de faire

(1) Luthers Werke von Walch, XVIII, 2060, 2136.

naître la foi personnelle au contact de la vérité éternelle (1). C'est ce que Luther déclare dans ses *Resolutiones*. La repentance ne se transforme pas d'elle-même en une certitude du salut, mais le salut doit nous être présenté du dehors, et être saisi avec confiance par la foi, et c'est cet acte qui met l'âme à même de conquérir pour toujours la grâce objective. Il faut donc distinguer entre la foi, qui saisit avec confiance le salut qui lui est offert, et la certitude du salut qui est le fruit savoureux de cette acceptation filiale. La foi peut être définie la perception morale et libre de la volonté rédemptrice et éternelle de Christ, qui s'adresse à nous par le ministère de la parole dans un moment donné du temps et de l'espace. La parole est pour la foi active le moyen dont Dieu se sert, pour lui faire connaître l'amour du Christ voulant s'adresser à elle, et la sauver directement.

Nous pouvons, après ces considérations préliminaires, nous expliquer l'importance attachée par Luther à l'absolution et à la confession individuelles. Il envisage la parole comme un puissant moyen de conversion personnelle. Ce qui importe à ses yeux, ce n'est pas tant que l'absolution soit prononcée par le prêtre, puisque l'Eglise tout entière a été investie de ce privilége, et que partout où elle est prononcée fidèlement et dans l'esprit du Maître, elle le met directement en rapport avec l'âme fidèle. La base de la doctrine luthérienne des sacrements est donc la parole vivante de Dieu retentissant sans interruption dans le monde, et se révélant à lui par les sacrements. Nous ne sommes plus en présence d'une doctrine morte, mais d'une action vivante de Dieu, et d'une intervention directe du Christ, dont la présence peut servir de date à la naissance de la vie religieuse dans le cœur.

Combien la doctrine évangélique des sacrements ne l'emporte-t-elle pas sur le catholicisme en dépit de sa pompe extérieure et de ses vertus magiques? Elle nourrit le corps aussi bien que l'âme, elle donne à la foi un appui divin élevé au-dessus de toutes les défaillances et de toutes les incertitudes de l'homme, elle met à sa disposition la parole inspirée qui, bien loin d'être une loi inflexible et aveugle, développe la vie religieuse de l'âme, et l'attache par des liens puissants à l'invisible, qui se fait connaître à elle par ses révélations historiques.

A l'origine, Luther, entraîné par l'ardeur de sa lutte contre Rome, ne semble attacher à la doctrine des sacrements, qu'une importance secondaire.

La conception romaine de la vertu magique des sacrements mi-

(1) Luthers Werke von Walch, II, 1538; I, 1906; XIII, 2504; XVI, 2810, etc.

nait à la base les principes évangéliques, puisqu'elle anéantissait pour ainsi dire l'efficace de la foi, et considérait comme suffisant pour le salut le contact superficiel de l'âme avec la vérité. Aussi Luther affirme-t-il en 1518 (1), que, quels que soient le rôle et la valeur des sacrements, la foi doit occuper la première place dans la doctrine chrétienne, et établit que sans la foi les sacrements ne sauraient avoir aucune efficace pour l'âme (2) ; ce n'est pas le sacrement, mais la foi au sacrement qui justifie, le sacrement purifie, non parce qu'il est reçu, mais parce qu'il est cru. La foi peut recevoir en dehors du sacrement la grâce, dont celui-ci est le signe, à savoir le pardon des péchés, car le juste vit par la foi, et non par les œuvres. Luther, sans doute, n'a jamais mis en doute les bénédictions, que le sacrement procure à l'âme ; celui-ci renferme pour lui tout à la fois une action de Dieu, qui offre, et une action de l'homme, qui accepte le salut. En 1520 (3), Luther déclare que le bénéfice retiré par l'homme de la participation au sacrement dépend de la foi qui précède l'acte sacramentel, et qui en est indépendante. Néanmoins, c'était affaiblir singulièrement sur ce point l'enseignement du Nouveau Testament.

Quelle valeur Luther assigna-t-il plus tard au sacrement ? Nous pouvons, dès à présent, et d'une manière générale, avancer que la puissance assignée par Luther à la parole extérieure et objective sur le développement de la foi dans l'âme, servit de type à sa théorie des sacrements. Suivons en détail le développement de sa pensée en commençant notre étude par la sainte cène. Luther débute en 1518, par se poser cette question (4) : Comment l'homme peut-il se préparer dignement à la sainte cène ? Il s'agit bien moins pour lui des rapports entre les symboles et le corps de Christ, que des bénédictions attachées au sacrement lui-même. Il substitue à la condition exigée par Rome, que l'âme soit exempte de péché mortel, la condition évangélique de la présence de la foi. « *Les péchés mortels sont tous les péchés produits par l'incrédulité.* » Ce qui est nécessaire pour l'âme, ce n'est pas tant une connaissance approfondie du dogme, que sa foi joyeuse, et sa soif de sainteté et de justice. Nous retrouvons cette pensée profonde dans son petit catéchisme (5). Les biens qui découlent du sacrement sont les mêmes que ceux dont la parole est la source, le pardon des péchés, la vie, la justice et la béatitude éternelle.

(1) Disputatio pro veritate inquirenda. Vers la fin.
(2) Dans ses Astericis contra Eck. 1518.
(3) Luthers Werke von Walch, XIX, 1265, 1293.
(4) Von der würdigen Bereitung zum hochheiligen Sacrament, XII, 1746-1761.
(5) Catechismus minor, 382, 10.

Le traité sur le vénérable sacrement du corps de Christ (1519), marque sur ce point une seconde évolution de la pensée de Luther. Il y insiste sur l'utilité de la sainte cène. Elle est pour lui le sacrement de l'unité et de l'amour du corps spirituel de Christ. Pour porter un jugement impartial sur cet opuscule remarquable, qui ne peut s'appuyer que sur un texte de l'Ecriture (1 Cor. X, 16), nous devons nous rappeler, qu'en 1519, aucune modification n'avait été encore apportée dans le culte, que le dogme romain de la transsubstantiation n'avait subi aucune attaque, et qu'il ne fut ébranlé que par le traité *De la Captivité de Babylone*.

Le traité de 1519 cherche à rattacher la transsubstantiation romaine à la foi évangélique par une analyse aussi intime que profonde. Il reproduit quelques-unes des pensées du traité de la liberté chrétienne. La foi, dit-il, connaît et possède l'union mystique entre la tête et les membres, et elle nous inspire le désir d'entrer en communion d'amour avec nos frères. L'essence du christianisme consiste en ceci, que Christ, les saints et les rachetés constituent le corps mystique de l'Eglise, et sont unis entre eux par la communion du cœur. Le sacrement de la cène nous fait contempler dans leur essence les éléments, dont se compose ce corps spirituel, et d'abord la communion de la tête, qui est Christ, avec les membres, les fidèles ; en effet, l'élévation des éléments, transformés par la parole de consécration et l'offertoire, fait connaître (non pas à Dieu, sous la forme d'un sacrifice), mais au fidèle, comment Christ se sacrifie (et non comment le prêtre sacrifie Christ), comment par amour il s'abaisse jusqu'à la forme humaine, et prend sur lui nos péchés et nos langueurs. La messe nous expose dans sa plénitude l'incarnation du Verbe, en offrant à notre adoration ses souffrances. La transformation du pain dans le corps du Christ a en vue de faire reparaître devant chaque génération ce corps, dont l'oblation sur le Calvaire attesta l'amour médiateur du Fils éternel, qui sacrifia au corps spirituel son corps terrestre, dont il se dépouilla sans regret.

En second lieu, le sacrement de la cène nous fait connaître la communion des fidèles avec Christ par la foi. Grâce au sacrifice expiatoire du Calvaire, les fidèles se revêtent de Jésus-Christ, vivent dans sa communion, et font partie de son corps spirituel. Le pain, composé de nombreux grains de blé, et le vin, réunion de plusieurs grappes, changés tous deux en corps et en sang de Jésus, symbolisent cette transformation spirituelle des fidèles. La communion elle-même est le symbole le plus expressif de cette communion vivante, car, peut-on concevoir une union plus intime que celle des aliments, qui constituent le corps lui-même? La messe symbolise sous une forme

éloquente la double transformation de Christ en homme par l'amour, et de l'homme en Christ par la foi. La doctrine romaine de la transsubstantiation revêt pour la première fois dans ces ingénieuses explications un caractère moral. Mais la messe n'est plus qu'une représentation objective de la mort de Christ, pour nous et non plus pour Dieu, et n'a pas d'autre signification, que les enseignements de la parole sainte. En troisième lieu, ce saint banquet de l'unité et de la charité symbolise l'union des fidèles entre eux.

La contradiction entre le but de la sainte cène, les moyens employés dans la messe pour le réaliser, et la suffisance de la parole sainte pour l'atteindre, ne permettaient pas à Luther de persévérer longtemps dans cette voie. Jamais il n'a été aussi rapproché de la conception zwinglienne qui est toute morale. En envisageant la sainte cène comme le sacrement de l'amour, qui repose sur la foi, il a touché une corde, qui n'a que trop tôt cessé de vibrer dans son esprit. Tout dans le sacrement, action du prêtre, éléments sensibles qui rendent l'invisible présent aux yeux de la foi, est pour lui le signe de la communion profonde et intime qui rattache entre eux les membres du corps spirituel de Christ par les liens solides de l'amour. L'unité du christianisme et la puissance de la foi seraient compromises à ses yeux, si le sacrement pouvait renfermer quelques grâces, qui leur fussent étrangères. Crois, dit-il au fidèle avec Augustin, et tu as goûté les bienfaits du sacrement. L'efficace de celui-ci dépend de la foi, tandis que nous pouvons, par la parole et en dehors du sacrement, posséder Christ tout entier (1).

Comme on le voit, jusqu'à ce moment, l'élément dogmatique de la sainte cène reste dans l'ombre. Luther lui-même, parlant de cette période de sa pensée religieuse, confesse (2) qu'il aurait été heureux d'acquérir la ferme assurance que le pain demeurait pain, même après la consécration du prêtre, et de pouvoir ébranler ainsi jusque dans ses racines la doctrine fondamentale du papisme. Assurément, bien qu'elle n'ajoute aucune grâce à celles que nous procure la parole, la sainte cène est bien pour Luther un signe de notre rédemption et de notre salut, établi par Dieu lui-même. Il n'en est pas moins vrai que sa théorie présente à ce moment de graves lacunes : il ne conserve le miracle de la transsubstantiation qu'en vue de sa représentation symbolique du sacrifice de Jésus-Christ, symbole, qui, sans doute, en tant qu'il affirme la présence de Christ, doit être le gage de

(1) Dass die Worte Christi : « Das ist mein Leib » noch feststehen, 1527. Luthers Werke von Walch, XX, 950.

(2) Briefe von de Wette, II, 577.

notre union mystique avec lui, et tendre à éveiller en notre âme l'amour du Sauveur. Toutefois le côté faible de ce symbolisme est facile à découvrir. Le corps de Christ, rendu présent par la transsubstantiation des éléments, demeure invisible, tandis qu'on devrait, ce semble, s'attendre à ce qu'un signe aussi affirmatif appartînt au monde sensible. Il serait manifestement plus logique, de ne chercher le signe sensible que dans la parole de consécration et dans les éléments, et la confirmation de la présence du Christ dans la parole de la promesse, qui s'unit avec les éléments.

Luther fut bientôt amené par ses expériences religieuses à comprendre (1) l'insuffisance de ce premier point de vue. Jusqu'alors, le sacrifice de la messe avait relégué la communion dans l'ombre. Son traité de 1519, ouvrage de transition, voit dans la messe elle-même, la confirmation de notre communion avec Christ. Mais peut-on comparer la simple représentation objective d'un sacrifice accompli depuis dix-huit siècles, même d'un amour aussi constant pour l'homme, au don personnel et vivant de Jésus-Christ qui, par une nouvelle manifestation de son amour infini, s'offre lui-même en nourriture spirituelle à l'âme croyante? Pour le théologien, qui est parvenu à cette conception supérieure de la sainte cène, l'offertoire de la messe n'est plus qu'une préparation secondaire à la véritable jouissance spirituelle du corps de Christ. Le symbole rentre dans l'ombre, et peut même disparaître, pour faire place à la consolante et douce réalité.

La troisième évolution de la pensée de Luther sur la sainte cène, dont nous pouvons fixer à l'année 1520, le point de départ, repose sur ce principe, que le but de l'institution de la sainte cène ne doit être cherché ni dans la représentation objective (2) du sacrifice de Jésus-Christ, ni dans l'adoration de l'hostie, mais que la présence de Christ dans les éléments, et la cène elle-même, ont en vue la communion seule.

Nous retrouvons cette pensée fondamentale (3) dans le sermon sur la nouvelle alliance, c'est-à-dire la messe, (1520), dans le traité de la vraie participation au saint corps de Christ (1521) (4), et dans l'ouvrage adressé cette même année aux Augustins de Wittemberg sur les abus de la messe (5). Pour la première fois, il s'applique à étudier

(1) Luthers Werke von Walch, XIX, 41.

(2) Vom Anbeten des Sakraments, 1523. Luthers Werke von Walch, XIX, 1593. Briefe, II, 435. Luther y combat pour la première fois la négation de la présence corporelle.

(3) Luthers Werke von Walch, XIX, 1265-1304, Juli 1520.

(4) Id., XIX, 1762, 1771, im Jahr 1521.

(5) Id., XIX, 1304, 1437.

et à analyser le rôle et la valeur de la sainte cène à la lumière de l'Evangile. Prenant pour point de départ les paroles de l'institution (Luc XXII, 19, 20), il n'y retrouve pas la messe, mais la communion : « Prenez et mangez, buvez (1). » La transformation de la sainte cène en un sacrifice non sanglant par la parole magique de consécration du prêtre, est contraire à l'essence de la foi, qui réclame la présence vivante de Christ. Mais, s'il rejette la messe, Luther retrouve dans l'Ecriture la signification profonde de la cène pour la foi. L'Ecriture sainte envisage la participation à la cène comme un bienfait de Dieu, et non pas comme un devoir de l'homme; cet auguste sacrement fait donc véritablement partie des institutions de l'alliance nouvelle de grâce. Les paroles du Maître : Prenez, mangez et buvez, nous prouvent que la cène est un don de son amour, et le testament de la promesse, que nos péchés sont pardonnés, et comme telles elles s'adressent à la foi. Les paroles sont le testament, les symboles, le sacrement. Le testament a plus de valeur que le sacrement, et les paroles que les symboles. L'homme peut obtenir les béatitudes éternelles sans le sacrement, mais non pas sans le testament, qui complète et réalise les bienfaits symbolisés dans l'acte même.

Néanmoins Luther ne veut pas simplement envisager sous les signes les éléments extérieurs, le pain et le vin, mais aussi le corps et le sang de Jésus-Christ réellement présents sous les éléments. Christ introduit dans la sainte cène son corps et son sang, qui nous assurent le pardon de nos péchés, comme s'il voulait nous dire : « Aussi sûrement que je suis mort, aussi sûrement vous obtenez l'héritage, dont ma mort est le gage, si vous croyez. » Le testament implique toujours une volonté énergique et irrévocable du testateur. Jésus a attaché à la parole de sa promesse le sceau le plus auguste et le plus sacré. Ce sceau est sans doute extérieur, mais il a une haute portée spirituelle, puisque le corps de Jésus est sous les éléments. Aussi Christ ne veut pas nous donner un simple signe de son amour, mais des paroles vivantes, son propre corps, pour nous élever par des signes sensibles et visibles aux grâces invisibles et spirituelles. La foi, qui accepte avec confiance le testament de son céleste ami, donne à la communion sa valeur sanctifiante (2).

Comme on le voit, Luther, en prenant pour base la notion fonda-

(1) Luthers Werke von Walch, XIX, 1285.

(2) Id., XIX, 1274, 1278. Luther s'exprime de même en 1525, X, 2658. « On doit, dit-il, insister bien plus sur les paroles et sur la promesse, que sur les signes; nous pouvons nous passer des signes, mais non des paroles, qui font naître la foi. Les paroles de Dieu sont sa lettre à l'humanité, les éléments en sont le cachet. »

mentale de la foi, obtient une conception plus profonde de la sainte cène, qui se transforme en une parole vivante de Dieu entrant en rapport avec l'homme. Les éléments n'ajoutent aucun fait nouveau aux bienfaits possédés déjà par l'homme, mais ils les confirment, et leur donnent une certitude consolante pour l'âme. La bénédiction qui y est unie constitue le pardon des péchés, d'où découle la vie éternelle et bienheureuse. Cette conception définitive de Luther est entrée dans l'enseignement de l'Eglise luthérienne. La sainte cène, d'après sa dogmatique, est la promesse du pardon des péchés confirmée par des signes qui en sont le gage. Ces signes ne sont pas exclusivement le pain et le vin, mais aussi, et surtout, le corps et le sang de Jésus-Christ présents sous les éléments. La foi reçoit dans le sacrement, aussi bien qu'en dehors de lui, l'assurance du pardon de ses péchés, avec cette seule différence que la sainte cène lui en fournit des gages sensibles et d'institution divine. La parole a la même efficace que le rite, dit l'apologie; le rite est comme la peinture de la parole, et ayant le même sens qu'elle, puisque tous deux produisent le même effet sur l'âme.

Cette formule définitive conserve quelques traces de la première formule de l'année 1519. Dans toutes les deux, en effet, la présence du corps et du sang de Jésus-Christ n'est qu'un signe, et non pas le salut lui-même, dont la cène est le gage; la présence si efficace du corps de Christ représente une grâce autre qu'elle-même, à savoir, le pardon des péchés. La conception la plus récente a réalisé un grand progrès, puisque Luther met l'accent sur la communion, perception de cette garantie divine qui se rattache étroitement au salut acquis par le sacrifice du Calvaire, et à son action par l'homme tout entier. Ce qui distingue la conception luthérienne de celle de Zwingle, qui n'a en vue que la réception par l'âme dans le sacrement d'une grâce divine, se rapporte moins au salut lui-même qu'au gage invisible de ce salut, à savoir, le corps et le sang de Jésus-Christ, présents sous les éléments pour les luthériens, tandis que les Suisses s'attachent seulement au bienfait spirituel symbolisé par les éléments sans la juxtaposition du corps, dont ils sont le signe. La théologie luthérienne se voit appelée à résoudre la grave difficulté qu'elle a elle-même soulevée, et à expliquer comment le signe spirituel (présence du corps spirituel et invisible) peut inspirer à l'âme une certitude plus grande que le signe sensible.

Doit-on croire que le corps et le sang de Christ sont indissolublement unis aux éléments pour tous ceux qui participent à la sainte cène, et que le pardon des péchés est irrévocablement attaché au corps et au sang de Jésus-Christ? S'il en est ainsi, tous ceux qui com-

munient pourraient posséder la certitude absolue de leur pardon (1). Cette assertion serait elle-même une hérésie, car le pardon est attaché à la foi, et l'incrédulité du communiant détruit l'union sacramentelle entre les signes et la chose signifiée, le corps de Christ. S'il en est ainsi, la présence du corps et du sang de Christ dans le sacrement n'ajoute aucune garantie nouvelle à sa parole. La foi est aussi indispensable au communiant qu'au lecteur de l'Evangile, pour recueillir les bénédictions qui y sont renfermées. N'est-on pas dès lors appelé à envisager cette présence dans le sacrement comme un don, et non plus comme une simple garantie du pardon des péchés?

Du moment que le sceau du pardon et sa présentation à l'âme sont renfermés dans le sacrement sans la présence du corps de Christ, puisque autrement Luther devrait les refuser à la parole, on ne peut s'expliquer l'insistance avec laquelle il maintient et affirme cette présence, qu'en admettant que, pour son sentiment religieux, la communion au vrai corps et au vrai sang de Jésus est en elle-même l'une des grâces de l'œuvre rédemptrice. Il déclare, et nous citons ses propres expressions, que dans la communion nous sommes incorporés à Jésus-Christ et nourris pour la vie éternelle, et nous n'aurions vraiment pas compris l'absence de cet élément essentiel dans sa théologie si mystique. Cependant nous le voyons rarement relier à l'eucharistie la vie éternelle (2). Il craignait, en effet, de compromettre l'unité de l'enseignement évangélique en assignant à la présence du corps de Christ une valeur spéciale; aussi rattache-t-il surtout à la parole la puissance de nous communiquer le corps et le sang de Jésus-Christ. Mélanchthon, dans la première édition de ses *Loci* de 1521, envisage aussi le sacrement de la sainte cène comme un gage des promesses divines, sans chercher à approfondir les rapports entre les signes et la chose signifiée. La cène n'est envisagée par Luther qu'au point de vue général de la Parole, qui renferme la promesse de Dieu. C'est à ses yeux une Parole de Dieu devenue visible, et nous rapprochant de lui. L'administration de la parole et des sacrements communique aux grâces objectives une influence individuelle, dans la mesure du développement et des besoins de la foi.

Luther s'élève contre les subtilités de ceux qui veulent expliquer les rapports mystérieux entre le corps de Christ et les éléments de l'eucharistie. En 1520, il écrit ces mots : « Sans la transsubstantiation, la présence réelle du corps et du sang de Christ est encore possible,

(1) Dieckoff, Das heilige Abendmahl, 1864, 1, pages 383-422.

(2) Cet argument joue un grand rôle chez les pères. Voir Ignace, Ad Smyrn., V. — Irénée, Adv. hær., IV, 34, etc. (A. P.)

puisque Christ s'assimile le pain, qui cependant demeure pain. Cette doctrine, déjà soutenue par Ignace, Irénée, Robert de Deutz et Pierre d'Ailly, reçut le nom d'impanation ou de consubstantiation. C'est comme si l'on voulait tirer une théorie de l'incarnation de la déclaration d'Ignace, que les évangiles sont le corps de Christ. Plus tard, dans sa polémique contre Zwingle, Luther incline vers la théorie de Gabriel Biel, qui admettait une juxtaposition intime et vivante des éléments et du corps de Christ. Il accorde même qu'il y a là une synecdoche, que la partie est prise pour le tout, ou que la partie qui contient, le pain, est prise pour la partie contenue, le corps, comme le berceau pour l'enfant.

En tous cas Luther n'en conclut pas que Jésus-Christ descend dans les éléments eucharistiques. Cette conclusion est inutile à ses yeux, puisque Christ dans son humanité est assis à la droite de Dieu. Christ est présent dans les éléments en son corps glorifié, et nous ne devons pas attacher une importance extrême au passage, dans lequel, pour établir d'une manière inébranlable la présence réelle de Christ, à laquelle Mélanchthon était prêt à renoncer dans ses négociations avec Bucer, il affirme que dans la communion nous déchirons le Christ avec les dents. Ce n'est en réalité qu'une synecdoche. A ces yeux le corps de Christ est glorifié depuis l'ascension, spirituel et divin dans son essence dès les premiers jours de l'incarnation (1). Christ remplit l'univers, en réalité il est présent partout. Nous aurons à revenir sur les arguments, que Luther emploie pour rattacher la présence de Christ dans l'eucharistie à sa séance à la droite, arguments qui se relient étroitement à sa notion de la personne de Christ.

Ce serait encore une erreur que de croire que Luther n'admet pas la présence de Christ tout entier, mais de son corps seul, dont la présence est un gage précieux pour l'âme, parce que plusieurs fois il parle du corps de Christ indépendamment de son âme et de sa personne (2). En effet, même dans son écrit aux frères de Bohême, 1523, il ne s'élève que contre les subtilités de ceux qui cherchent à s'expliquer comment l'âme et le corps de Christ, la divinité et la Trinité sont présentés dans l'eucharistie, et il ajoute que Christ n'est pas séparé de son corps et de son sang (3). En séparant le corps de Christ de son âme, Luther aurait contredit l'un des axiomes fondamentaux de sa christologie. Il n'a jamais enseigné non plus une transformation magique des éléments par leur union sacramentelle avec le corps

(1) Luthers Werke von Walch, XX, 1090. Köstlin, Luthers Lehre, II, 162, 512. Formula Concordiæ, 604, 42.

(2) Dieckhoff, Das heilige Abendmahl, p. 405. Köstlin, II, 109, 514, 162.

(3) Vom Anbeten des Sakraments, XIX, 1616.

de Christ. Ils demeurent ce qu'ils étaient auparavant, et le seul miracle, dont on puisse parler, c'est celui de Christ se communiquant tout entier aux fidèles par une dispensation de son amour. La transformation des éléments aboutirait logiquement à la transsubstantiation elle-même. L'union de Christ avec les éléments ne s'accomplit pas non plus d'une manière magique et fatale, comme dans la transsubstantiation; elle est le résultat de la volonté libre du Christ mettant un moyen de grâce à la portée des fidèles (1). Enfin, Luther a toujours eu soin d'affirmer que les communiants indignes ne retirent de leur communion aucune nourriture spirituelle, bien qu'ils aient reçu le corps et le sang de Jésus-Christ, gage du salut (et non pas le salut lui-même) pour les croyants, et pour eux gage de leur condamnation. Si l'on affirme que le but de la communion est d'assurer la grâce aux fidèles par le sang et par le corps de Christ, on doit enseigner que les impies n'y ont aucune part, *ce qui ajoute une nouvelle difficulté à cette théorie.*

Examinons maintenant les traits principaux de l'enseignement de Luther sur le sacrement du baptême (2). Dans la première phase de son développement dogmatique, il met surtout l'accent sur la foi, qu'il unit étroitement à l'idée du sacrement. Le signe, à savoir l'immersion du néophyte dans l'eau baptismale, et sa sortie de l'eau, représentent la mort du vieil homme, et la naissance de l'homme nouveau (3). Cette rénovation spirituelle ne s'accomplit pas au moment même, où l'acte symbolique vient d'avoir lieu. Le baptême signifie la mort et la résurrection progressives de l'âme, jusqu'à la dissolution du corps mortel. De bonne heure Luther cherche à détruire dans les esprits la foi superstitieuse en une efficace immédiate et magique du sacrement. Le péché subsiste même après le baptême, et c'est alors en réalité que commence la lutte du chrétien contre le mal. Si l'on professe avec l'Eglise romaine, que le baptême communique au néophyte une perfection immédiate, on fait naître en son âme une sécurité dangereuse, et plus tard on détruit en son cœur toute confiance en un sacrement, qui l'a laissé en présence de toutes ces misères, dont il s'était un moment cru affranchi sans retour. « Le baptême fortifie, sans doute, la nouvelle naissance, et la développe; mais celle-ci ne pourra s'épanouir qu'au jour des rétributions éternelles. Ce n'est qu'à notre mort, que nous réaliserons la grâce du baptême,

(1) Formula Concordiæ, 607, 611, § 32.

(2) En 1518. Sermon vom Sakrament der Taufe. Luthers Werke von Walch, X, 2592-2611. — De circumcisione, XIX, 1720. En 1520. Theologische Abhandlung von der Taufe des Gesetzes, Johannis und Christi, X, 2612; VII, 980. Predigt von der heiligen Taufe, 1535. X, 2512.

(3) Luthers Werke von Walch, X, 2593.

et que nous serons transportés par les anges dans la vie éternelle (1). » Néanmoins le baptême ne saurait être envisagé comme un signe vide de sens, comme un simple appel à la repentance. Institué par Dieu, qui s'adresse au néophyte, il est aussi un acte de Dieu, qui conclut par son moyen une alliance de consolation et de grâce avec sa créature réconciliée (2). Il considère en 1518 le baptême, de même que la sainte cène, comme une nouvelle alliance, alliance réciproque, et non plus exclusivement impérative comme la première (3). L'homme aspire à mourir au péché, et à être renouvelé et rétabli dans l'harmonie divine pour le jour du jugement. Dieu accepte les saints désirs de l'homme, le renouvelle par les bienfaits du baptême, et lui communique sa grâce, qui lui permettra de lutter contre le mal en nouveauté de vie. De même que l'homme s'unit à Dieu, Dieu s'unit à l'homme, et cesse de lui imputer ses péchés et ses rechutes, s'il demeure fidèle à l'alliance contractée (4). Le baptême nous révèle le décret éternel de Dieu à notre égard; il n'efface pas absolument le péché de l'homme, mais il lui confirme son pardon. La foi assure seule l'efficace du sacrement, seule elle nous met à même, quoique pécheurs, d'être agréables au père des esprits. Pour Luther, le baptême n'a pas une efficace passagère et fugitive, bien que l'acte lui-même soit accompli en quelques instants. La grâce, dont il est le symbole, se développe dans la vie du fidèle, et jusqu'à sa mort, de progrès en progrès et de vertu en vertu. Par son moyen, la grâce éternelle et prévenante de Dieu, au sein de laquelle l'homme nouveau préexiste pour ainsi dire, revêt dans l'âme du croyant, qui en accepte les manifestations sacramentelles, une vertu personnelle et inamissible, dont seul le péché contre le Saint-Esprit peut le faire déchoir.

Le sacrement du baptême joue un plus grand rôle dans le système de Luther que dans la théorie catholique. S'il a perdu le pouvoir d'effacer le péché dans le cœur de l'homme, il devient en dépit du péché le gage le plus puissant de l'amour du Père céleste, et le chrétien, transformé par la grâce en un enfant de Dieu, puise en lui l'inspiration et la force, qui lui permettront de lutter victorieusement contre le péché. Comme la repentance renouvelle à chaque instant l'alliance baptismale dans l'âme, celle-ci renferme toutes les grâces que le catholicisme a attachées à plusieurs sacrements de son invention, l'absolution, la confirmation et l'extrême-onction.

(1) Luthers Werke von Walch, X, 2596.
(2) Id., X, 2598.
(3) Id., X, 2599.
(4) Id., X, 2610, 2612.

Le dogme du baptême des enfants présentait de plus graves difficultés, et c'est contre lui que les fanatiques de toutes les sectes dirigent leurs attaques les plus vives. Selon eux, il n'est point parlé dans l'Ecriture du baptême des enfants ; ils le déclarent en opposition formelle avec le principe fondamental de la foi, puisque les petits enfants sont incapables de saisir, par l'intelligence, une grâce qui se transforme pour eux en un acte aussi magique qu'arbitraire. Nous avons vu quelle impression profonde les prophètes de Zwickau firent sur l'âme de Mélanchthon (1). Les arguments tirés de l'antiquité et des écrits de saint Augustin ne pouvaient lui suffire, tant qu'ils ne se rattachaient pas à l'essence de la Réforme, la justification par la foi.

L'esprit pratique de Luther sut découvrir les graves dangers de l'anabaptisme, son mépris pour les Eglises nationales, pour l'éducation de famille, enfin pour l'influence indirecte et profonde de l'esprit chrétien sur l'éducation des masses. S'il sapait à la base la propagation du christianisme dans le monde, l'anabaptisme, en voulant, dès ici-bas, séparer l'ivraie du bon grain, et constituer une Eglise visible de rachetés, n'éveillait-il pas dans l'âme de ses élus eux-mêmes l'orgueil et l'aveuglement spirituels? Voilà comme il pose lui-même la difficulté du problème sous cette double alternative : si la foi n'intervient pas dans l'acceptation des bienfaits du sacrement, comment la seule action extérieure peut-elle communiquer la grâce à l'âme passive (2)? Par contre, si l'on doit admettre la nécessité de la foi avant le baptême, et si celui-ci n'opère qu'avec son concours, suivant la règle évangélique, tout danger d'une magie extérieure disparaît sans doute; mais, sans même chercher à comprendre comment les enfants, dont l'intelligence n'est pas encore éveillée, peuvent recevoir la foi, on doit se demander quelle est la source d'où découle cette foi née avant le baptême. Assurément par le Saint Esprit; mais l'Esprit agit par la parole (Rom. X, 17). La naissance de la foi dans l'âme, en dehors des grâces extérieures instituées par Dieu, donnait naissance à une magie intérieure, presque identique au spiritualisme idéaliste des anabaptistes. Ces objections et ces difficultés ne sauraient toucher l'Eglise romaine, qui n'attache aucune importance à l'acceptation individuelle du salut, et s'appuie sur le corps mystique de l'Eglise, dont la foi médiatrice repose, grâce à ses prières, sur la tête de l'enfant. Luther ne peut accepter ce principe. Il est vrai que, dans l'origine, il

(1) Corpus Reformatorum, I, 514, 534. Briefe von de Wette, II, 124, 128, vom 13 Januar 1522.

(2) Aussi écrivait-il aux Vaudois de Bohême, 1523, Luthers Werke, XIX, 1625 : « Il vaudrait mieux assurément ne pas baptiser, que baptiser sans l'action de la foi. »

déclare (1) que le parrain et la marraine, animés d'un vif sentiment de foi en présentant l'enfant au Seigneur, lui communiquent cette foi, qu'il ne possède pas encore. Le Dieu, auquel tout est possible, accepte l'offrande de cette foi, la communique par sa grâce infinie à l'enfant, qu'il renouvelle et purifie. On obtient ainsi deux résultats importants. Le baptême n'est pas une vaine cérémonie, et les sacrements n'agissent que par la foi, en vertu de l'axiome : ce n'est pas le sacrement qui justifie, mais la foi au sacrement. La foi de l'Eglise, qui intercède auprès de Dieu, n'est plus pour Luther ce qu'elle est pour l'Eglise romaine, une équivalence absolue, mais la cause efficiente de la foi dans l'âme de l'enfant, en vertu de la puissance de la prière d'intercession (2). Chacun aura à rendre compte de ses œuvres; personne ne peut recevoir le sacrement pour un frère, et croire à sa place.

Nous voyons ces premiers principes de Luther reproduits sous une forme liturgique dans son traité *sur ceux qui doivent baptiser* (1521), et dans son petit manuel du baptême (3) (1523). Nous y retrouvons des expressions voisines de celles de la liturgie romaine. « Reçois le signe de la sainte croix, reçois la foi des saints commandements. » Dans la formule de 1523, nous voyons paraître la prière d'intercession de l'Eglise : « Que Dieu veuille répandre sa grâce sur son serviteur (l'enfant présenté au baptême), et le rendre digne de s'approprier les grâces du baptême, » l'exorcisme, très-développé encore en 1523, n'occupe qu'une très-petite place dans la formule de 1524. Les parrains et marraines représentent l'enfant, qui demande à Dieu, par leur intermédiaire, la grâce du baptême, et confesse à l'avance sa foi, en répétant par leur bouche le symbole des apôtres.

Cette théorie de la foi, communiquée à l'enfant avant sa présentation au saint baptême par la prière d'intercession de la communauté chrétienne, soulève de graves difficultés. Cette foi n'est en réalité que la foi de l'Eglise, et le baptême ainsi conçu ne diffère pas essentiellement de celui qui présuppose la foi future de l'enfant, et que Luther rejette. Nous ne voyons pas non plus intervenir la prédication qui est indispensable pour la formation de la foi. Luther rappelle, il est vrai, en 1519, dans son commentaire sur l'épître aux Galates, la toute-puissance du Saint-Esprit, les paroles saintes qui viennent

(1) De Captivitate Babylonis, Luthers Werke von Walch, XIX, 87, et en 1523, XIX, 1625 : Les jeunes enfants sont délivrés par la foi et les prières de l'Eglise du diable et de l'incrédulité, reçoivent la foi, et le baptême. Voir aussi XII, 1757, mais lire aussi la note suivante.

(2) La foi d'autrui n'assure en rien la béatitude éternelle, et ne peut que fortifier notre propre foi. XI, 2040, 2277, 673.

(3) Id., X, 2622.

frapper l'oreille de l'enfant, et la grande réceptivité des enfants, que n'a pas encore pervertis le contact avec le monde.

N'est-ce pas transformer le baptême lui-même en une prédication de l'Evangile, ce qui est contraire à sa théorie, qui demande la foi avant le baptême. Aussi, le voyons-nous bientôt abandonner cette thèse. D'un autre côté, quelle pouvait être l'efficace du baptême en tant que sacrement, si les prières de l'Eglise ont la puissance de faire naître à elles seules une foi consciente et pure? Luther se vit forcé de distinguer entre la foi qui précède le baptême, et la foi qui en découle. La première ne peut être qu'une réceptivité naturelle de l'âme pour l'Esprit-Saint, la seconde, une foi qui s'assimile librement et volontairement les grâces du baptême. Luther se plaît à comparer la première à la foi des adultes pendant le sommeil. Elle n'est pas une force active, mais une vertu cachée de l'âme, une réceptivité, à laquelle le baptême communique mouvement et vie. Mais nous est-il possible d'admettre la réceptivité de l'enfance? N'est-ce pas aussi faire dépendre l'efficace du sacrement de l'intention de ceux qui le réclament, intention qu'on ne peut contrôler? N'est-ce pas là enfin une puissance magique et arbitraire? Considérer cette foi comme la lumière qui éclaire tout homme venant au monde, c'est affaiblir les conséquences de la chute.

Luther trouva heureusement, dans la période définitive de son développement dogmatique, un point d'appui dans le vingt-huitième chapitre de saint Matthieu, qui n'exige pas la foi avant le baptême, et dans le seizième chapitre de saint Marc, qui réclame seulement la foi au baptême, pour assurer son action efficace sur le bonheur du fidèle. Il fut amené, par les nécessités de sa lutte contre les anabaptistes, à approfondir en 1528 cette question dans la lettre qu'il adresse à deux pasteurs qui l'avaient consulté sur ce point, et dans son grand catéchisme, auquel nous devons joindre son sermon sur le saint baptême, 1535 (1). On ne peut point prouver, dit-il, que les petits enfants n'ont pas la foi, et l'Eglise doit avoir une grande confiance en l'efficace de ses prières. Nous présentons nos enfants à Dieu dans l'espoir qu'il leur donnera la foi, et leur permettra de recueillir les grâces attachées au baptême. Il rappelle l'institution divine du baptême, et les grâces que la toute-puissance de Dieu lui a accordées, indépendamment de toute disposition de l'homme, tout en joignant à cette efficace objective et *universelle* la nécessité de la foi *individuelle*. L'Ecriture, fidèlement interrogée, dissipe pour lui toutes les obscurités, qui avaïent jusqu'alors entravé sa pensée. La difficulté

(1) Luthers Werke von Walch, XVII, 2643, surtout 2667, § 53; X, 2536.

la plus sérieuse disparaît, du moment qu'il envisage le baptême des enfants au point de vue de l'institution divine, et l'élève au-dessus des sentiments, des mérites et des prédispositions favorables de l'homme. Il a compris que ce n'est pas la foi qui constitue le sacrement, que celui-ci nous est présenté comme une nourriture spirituelle, que la foi doit s'assimiler tôt ou tard, et il peut dès lors distinguer entre l'*essence* du baptême, divin par son origine, et sa *puissance*, entre sa *validité* et son *efficace* (1). L'efficace dépend de la foi, qui ne la mérite pas, mais qui se l'assimile. Le baptême est une révélation divine, une alliance que Dieu, présent dans le sacrement, conclut à l'égard de l'enfant et avec lui. Par lui, Dieu présente sa grâce à l'enfant et le proclame son fils, indépendamment de sa foi, de la foi des parents et de l'Eglise elle-même. Les anabaptistes (2) prétendent que le baptême reçu par l'enfant n'a pour lui aucune valeur. Ce serait faire dépendre la parole de Dieu, et les sacrements institués par lui, de la foi des fidèles (3). Ce serait rabaisser la majesté de Dieu, et l'assujettir à la volonté chancelante de sa créature, compromettre l'efficace du baptême lui-même et le condamner, puisqu'il n'est pas donné à l'homme de lire dans le cœur de ses frères, et que vous ne pouvez pas contrôler la sincérité de la foi de l'adulte qui se présente au baptême (4).

Luther ne cherche pas à découvrir si le petit enfant peut posséder la foi; il ne veut que savoir, si Dieu appelle les enfants à lui. Si le baptême s'est accompli sans acte de foi, qu'on ne le renouvelle pas, mais que l'on dise à celui qui l'a reçu : Si tu n'as pas cru jusqu'à présent, crois maintenant, et tu seras sauvé (5). Pour Luther, le point essentiel est que la foi personnelle, à quelque moment qu'elle prenne naissance dans l'âme, s'appuie sur les bienfaits du baptême, dans lequel la grâce universelle et objective de Dieu se spécialise, pour ainsi dire, et se développe par un acte souverain, non de l'arbitraire humain, mais de la miséricorde prévenante du Père céleste. Ce qui distingue la conception luthérienne de la théorie vaudoise, qui ne voit dans le baptême que la promesse, faite par Dieu à l'enfant, des grâces qu'il lui réserve dans l'avenir, c'est qu'elle admet l'action immédiate du baptême sur l'enfant, selon sa plus ou moins grande réceptivité, sans vouloir en déterminer le degré. Luther se rapproche de Calvin sur ce point (6), et la vie du chrétien tout entière est pour lui une assimilation constante des grâces infinies du baptême.

(1) Catechismus major, 545, §§ 47-53; XVII, 2667.
(2) Luthers Werke von Walch, X, 2525, vom Jahr 1535.
(3) Id., X, 2577.
(4) Id., X, 2584. Catechismus major, 544, 48.
(5) Catechismus major, 545.
(6) Institutio christiana, IV, ch. 16, §§ 19, 20.

Tel est l'enseignement de Luther sur les sacrements. S'il n'a exigé la présence de la foi que pour la sainte cène, c'est qu'à ses yeux la grâce prévenante de Dieu joue le même rôle. La sainte cène et le baptême, sacrements institués par Dieu, sont supérieurs à la foi individuelle, et n'en subissent pas l'influence ; mais il n'en est pas de même des grâces qui en découlent, et qui se trouvent soustraites à l'action magique de l'*opus operatum*. En ce qui concerne les rapports existant entre la grâce divine et le symbole extérieur, consacré par la parole de bénédiction, il semble, d'après les expressions nombreuses dont se sert Luther, qu'il attribue à la parole de consécration la puissance de transformer l'eau baptismale en une essence divine, en une liqueur sacrée capable de communiquer à l'homme l'immortalité bienheureuse. Il va même jusqu'à affirmer que le sang précieux de Christ s'unit à l'eau et la transforme (1). Saint Thomas enseigne à peu près la même doctrine, car il déclare que Dieu lui-même a déposé dans l'eau baptismale une puissance spirituelle, qui efface et détruit les péchés du néophyte. Nous devons cependant conclure des articles de Smalkalde (2), que ce ne sont là que des figures et des images. Du reste, elles n'ont jamais pris place dans le corps de doctrine de la Réformation. Luther, d'un autre côté, a vu dans l'union du symbole et de la grâce qu'il représente, plus qu'un rapprochement arbitraire et fortuit. Les incrédules, aussi bien que les fidèles, reçoivent de la main de Dieu les éléments du sacrement, et les grâces qui y sont renfermées, mais ils les repoussent par leurs sentiments intérieurs, et tournent en condamnation pour eux les bienfaits, qu'ils ont extérieurement reçus.

Luther affirme d'une manière générale la nécessité du baptême pour le salut. Cependant, en ce qui concerne les enfants morts sans baptême, il en appelle à la miséricorde infinie de Dieu. Dieu, dit-il, ne nous a pas révélé ses desseins à leur égard, pour maintenir la dignité du baptême, mais il s'est réservé d'agir suivant les vues insondables de son amour; car il ne fait pas acception de personnes (3).

III. — ÉLÉMENTS PRATIQUES DE LA LUTTE. — LA PRÉDICATION ET L'ORGANISATION ECCLÉSIASTIQUE.

Après avoir défendu l'autorité des sacrements contre Carlstadt et les sectaires, Luther leur opposa l'autorité et la puissance de la pré-

(1) Luthers Werke von Walch, X, 2538 ; VII, 1018-1022.
(2) Articuli Smalk., III, 5, page 325.
(3) Luthers Werke von Walch, XXII, 872; XXI, 1443.

dication évangélique. L'Eglise, déclare-t-il aux anabaptistes, a reçu de Dieu la puissance divine de dispenser aux âmes la parole et les sacrements; c'est pour elle un devoir impérieux que de répandre, par leur moyen, l'Evangile du salut dans le monde. Le droit et le devoir de l'Eglise constituent le ministère, dont elle doit maintenir l'institution, et transmettre les prérogatives à ceux qu'elle a choisis. L'ordination signifie que l'évêque, représentant toute l'Eglise, tire des rangs des fidèles un homme, leur égal, leur frère, auquel il confère le droit d'exercer en leur nom les fonctions communes à tous (1). Il n'y a aucune contradiction entre le double principe de la foi et du sacerdoce universel, et le choix de certaines personnes qualifiées. Puisque tous ont la même prérogative, personne n'est en droit de s'abuser lui-même, et de s'arroger exclusivement une mission commune à tous. Les individus n'ont à faire valoir aucun appel direct de Dieu en vue de l'exercice du ministère, qu'ils aient reçu l'ordination épiscopale, ou qu'ils se sentent directement choisis par Dieu. Ce qui constitue le ministère, c'est la vocation adressée par l'Eglise, ou par ses interprètes et ses représentants. Comme cette vocation a un côté humain, elle peut donner lieu à des erreurs graves; il n'en est pas moins vrai que le ministère ainsi constitué doit être respecté comme toutes les autres magistratures (2). Tous ceux qui veulent exercer les glorieuses fonctions du ministère doivent appuyer leur vocation par des pièces officielles ou par des miracles : substituer à la règle l'arbitraire individuel, c'est renverser l'ordre établi, rendre impossible la discipline, sans laquelle aucune Eglise ne peut subsister.

Celui qui vient pour paître les brebis du Seigneur sans vocation, dit Luther aux anabaptistes, est un messager du diable. Le Saint-Esprit ne rampe pas à terre, il descend du ciel, sa demeure. Les vipères rampent, les colombes volent. Une vocation régulière détruit l'œuvre du malin. Je ne voudrais pas sacrifier, pour tous les biens de la terre, mon bonnet de docteur, qui constitue ma vocation régulière aux yeux du monde et de Dieu (3).

Nous devons rechercher, si Luther réduit la mission divine de l'Eglise au maintien et à l'exercice des fonctions ecclésiastiques, ou s'il reconnaît un caractère divin, et d'institution céleste, au pastorat permanent de certaines catégories (4) d'hommes, consacrés au minis-

(1) An den christlichen Adel, X, 296.

(2) Luthers Werke von Walch, X, 1861; XIX, 1622, vom Jahr 1523. De certitudine salutis, voir den Commentar zu Galater, Erlanger-Ausgabe, I, 31, 32.

(3) Luthers Werke von Walch. XX, 2074. Von den Schleichern und Winkelpredigern, 1531. Auslegung des 82 Psalms, 1530, X, 1026.

(4) Höfling, Kirchenverfassung. Köstlin, Luthers Lehre von der Kirche. Pfisterer, Luthers Lehre von der Beichte, 1857.

tère pour leur vie tout entière. Contre l'assertion d'Höfling, qui semble n'admettre que le premier cas, remarquons ce que Luther lui-même déclare : « Christ a choisi quelques hommes, et les a investis du droit spécial et exclusif d'annoncer sa parole. » Il est d'institution divine (1), qu'il existe dans chaque ville plusieurs évêques (2), ou tout au moins un. Il appuie les droits du ministère sur le sacerdoce universel des chrétiens (3), et invoque (4), pour justifier le choix de quelques hommes spéciaux d'après certaines lois régulières, tantôt les charismes, que Jésus lui-même a voulu établir dans l'Eglise (1 Cor. XII, 6-12), tantôt la nécessité de tout faire concourir dans l'Eglise à l'ordre et à la bienséance.

Luther n'a pas fait de la consécration ecclésiastique un axiome inébranlable du dogme, mais un principe moral nécessaire de la vie normale et religieuse de l'Eglise. Quand bien même il aurait accordé d'une manière absolue au ministère le caractère d'une institution divine, on ne devrait pas en conclure avec Kliefoth et Loèhe, qu'il existe dès l'origine dans l'Eglise un dualisme institué par Dieu, sa base et son essence, entre le clergé et les fidèles. C'est en réalité l'Eglise, qui a le droit de choisir ses pasteurs, et elle ne connaît d'autre supérieur, que Christ lui-même. L'Eglise est une unité, et non pas une dualité, et c'est en tant qu'unité, qu'elle investit des prérogatives du ministère certains hommes, qui se distinguent par ces fonctions de leurs frères, auxquels ils ne sont ni supérieurs, ni opposés, mais qu'ils représentent. Même dans l'exercice du ministère, l'Eglise n'est pas réduite au rôle de l'obéissance passive; sa liberté ne doit pas être compromise par les restrictions, que Dieu y a apportées dans l'intérêt de la vie religieuse (5), et elle doit exercer sur les pasteurs un droit de surveillance et de contrôle. En face de l'incrédulité et de l'hostilité du monde, l'Eglise doit se choisir des chefs et des défenseurs, pour ne pas être écrasée dans la lutte; elle conserve le droit constant et inamissible de réformer en tous temps les abus qui peuvent surgir, de réprimer toutes les erreurs dogmatiques et morales, malgré la résistance des corps constitués eux-mêmes, enfin, si tous ses moyens d'action et de défense ont été détruits, ou compromis par des événements dont elle a été la victime, de rétablir l'ordre primitif institué par

(1) Luthers Werke von Walch, XIII, 2717, § 38.
(2) Id., XIX, 1334; XX, 2084.
(3) Voir Köstlin, Luthers Theologie, II, 126, 135. Voir Luthers Werke von Walch, X, 1857; XI, 1507. Citation de 1 Cor. XIV, 16-30, pour soutenir sauf les cas exceptionnels, la nécessité d'une vocation régulière.
(4) V. 1505. La hiérarchie n'est pas de droit divin, XVII, 1442; XVI, 2792.
(5) Id., X, 303.

Dieu, et dont il est de son devoir de maintenir les bases immuables. On a contre soi Luther, quand on affirme que toute fonction, accomplie en dehors du ministère établi, ne saurait posséder la bénédiction divine. S'il en était ainsi, la Réformation elle-même serait, ce que prétendent les ultramontains, une révolte coupable, et rien de plus. Cette vérité nous sera encore plus clairement démontrée, quand nous aurons vu, comment Luther conçoit et définit le pouvoir des clefs.

L'Eglise romaine définit (1) le pouvoir des clefs la puissance de donner l'absolution et de prononcer l'excommunication sans appel, et lui concède les prérogatives législatives et administratives, aussi bien que les fonctions judiciaires. Luther ne les lui retire, que pour lui assigner le droit exclusif d'enseigner et de répandre l'Evangile. Ce n'est pas à une caste sacerdotale, que Jésus a remis les clefs, mais à l'Eglise, qu'il appelle à subsister jusqu'à la fin des siècles, avec le secours de l'Esprit-Saint, dont il lui a fait la promesse solennelle. Chacun des serviteurs de l'Eglise reçoit d'elle le pouvoir des clefs, c'est-à-dire le droit de distribuer en son nom le pain de vie aux âmes, et de leur assurer la communion directe avec le Dieu vivant. Ce n'est pas que Luther n'accorde qu'au ministère le droit de prêcher l'Evangile. De tout temps, et non pas seulement au début de sa carrière (2), il a affirmé du pouvoir des clefs, qu'il n'est pas autre chose, que le droit de pardonner les péchés, droit que tout chrétien, enfant ou vieillard, jeune femme ou homme fait, peut posséder aussi bien que le prêtre. En 1537 (3), il déclare que le pouvoir des clefs existe là, où deux ou trois sont assemblés au nom du Seigneur, là où il y a piété et repentance, dans la solitude des champs, comme dans le tumulte des cités. En 1538, il écrit ces lignes (4) : « Tout chrétien a le droit de reprendre et de censurer son frère : voilà le vrai pouvoir des clefs, qui appartient à l'Eglise tout entière. » Il ne veut cependant ni amoindrir, ni ébranler l'autorité du ministère. Bien que l'absolution ne soit pas une prérogative exclusive du prêtre, et n'ait pas une plus grande efficace que celle du laïque, si utile et si désirable

(1) Sermon vom Bann, 1519. Disputation vom Bann, 1521, XIX, 1099. Von der Beichte, 1520, XIX, 918. Kirchenpostille vom Tag Petri und Pauli, Luthers Werke von Walch, 1524, XI, 3070. Von den Schlüsseln, 1530, XIX, 1121. Von der Beichte an Sickingen, XIX, 1015. Von der Kraft des Bannes im Jahr 1518. XIX, 1088. Gutachten an den Nürnberger-Rath, Briefe von de Wette, IV, 482. Voir XIX, 1190.

(2) Köstlin, Luthers Theologie, II, 520-24.

(3) Predigt über das Evangelium Matthæi, XVIII, 19. Luthers Werke von Walch, XI, 1042, im Jahr 1530. Id., XIX, 1087.

(4) Luthers Werke von Walch, VII, 445, 448, im Jahr 1536; VI, 2119. Art. Smalk , 345, 24, im Jahr 1539; XVI, 2791, im Jahr 1545; XVII, 1345.

dans les jours de difficulté et de persécution, les fidèles, par respect pour l'ordre établi par Dieu, ne doivent s'adresser qu'à ceux qu'il a choisis. La confession doit précéder le sacrement de l'autel, bien qu'elle ne soit pas obligatoire, et qu'elle ne constitue pas en elle-même un sacrement nouveau. Tous ceux qui sont dans quelque angoisse morale, ne doivent ni en appeler à leur expérience personnelle, ni se renfermer en eux-mêmes, comme si Dieu allait se révéler immédiatement à leur âme, mais plutôt s'adresser à l'Eglise, qui a reçu de Dieu le pouvoir des clefs, et qui leur communiquera les bienfaits dont elle est dépositaire.

Aux yeux de Luther l'absolution n'est pas simplement le désir que les péchés soient pardonnés, et l'assurance que, si le pécheur se repent, Dieu lui fera grâce, non, c'est plus que cela ; c'est la grâce offerte librement par Dieu, et avec l'intention de convertir le pécheur, qui la saisit et l'accepte dans un humble sentiment de repentance et de foi. L'objet appelé à être saisi par la foi, doit lui être premièrement présenté. Aussi Luther veut-il que le prêtre prononce l'absolution sans condition, parce qu'elle procède de Dieu, et parce qu'elle doit faire naître la foi, et non pas être simplement acceptée par elle (1). Il va sans dire que l'incrédule n'en retire aucun bienfait, puisqu'elle dépend de la foi. Les papistes, dit-il, malgré de brillantes apparences, offrent moins aux fidèles que nous; ils veulent donner au pouvoir des clefs un caractère judiciaire, qu'en réalité il ne possède pas, car le prêtre ne dit pas au pénitent : Je te donne l'absolution plénière, mais : Si tu es repentant et pieux, je t'absous, sinon, non, ce qui enlève à sa sentence toute portée. L'homme, d'après Luther, possède d'autant plus, que sa foi est plus profonde. S'il ne possède pas la foi et la repentance, il accumule de nouveaux péchés sur sa tête, et, comme c'est le devoir de l'Eglise de le préserver de cette erreur grave, elle doit développer dans ce sens le dogme de l'absolution, et se mettre en mesure de pouvoir au moins supposer que le pénitent a horreur de ses péchés, et s'humilie, qu'il comprend aussi la portée de l'absolution, et qu'il sait qu'elle n'a de valeur, que quand elle est saisie par la foi accompagnée de repentir. Aussi l'Eglise, bien que la confession ne soit pas obligatoire, doit-elle faire précéder l'absolution de la confession des péchés. Il ne s'agit nullement d'une nomenclature détaillée et précise de tous les péchés, ce qui en fait est impossible ; le désir de voir ses péchés pardonnés est par lui-même déjà une confession éloquente. Il est bon

(1) Luthers Werke von Walch, XIX, 1172; XXII, 424; XV, 2074. Briefe von de Wette, IV, 482.

pour le pécheur, bien qu'il soit libre de suivre sur ce point les inspirations de sa conscience, de nommer les péchés qui pèsent le plus lourdement sur elle. La confession auriculaire ne doit être autorisée à aucun titre, et l'absolution ne doit nullement dépendre du nombre plus ou moins considérable de péchés confessés par le pénitent. Seules les circonstances graves peuvent justifier un écart de la règle, et dispenser le pénitent de toute confession ; telle la mort prochaine, etc. La confession mensongère n'affaiblit en rien l'absolution ecclésiastique, qui avait été sincèrement offerte, et dont le rejet entraîne la condamnation du coupable. L'homme ne possède-t-il pas la liberté redoutable de pouvoir se moquer de Dieu lui-même! Si Luther a attaché une si grande valeur à la confession privée, c'est qu'il y voit pour les cœurs angoissés un moyen de se rapprocher de Dieu, et d'obtenir l'assurance de leur pardon. La confession n'est plus dans son esprit, comme pour l'Eglise catholique, un moyen de faire pénétrer le prêtre dans le secret des consciences, car ce secret est celui de Dieu; elle joue plutôt un rôle pédagogique, et se rattache à la cure des âmes, elle est un guide sûr pour les ignorants, un conseiller fidèle pour les âmes angoissées, elle permet au prêtre de donner l'absolution dans le sens évangélique, sans danger pour son âme, et pour celle de son pénitent (1). Quelque importance d'ailleurs, que Luther assigne à l'absolution, il ne lui reconnaît jamais le caractère d'un sacrement.

Il semble que l'Eglise, quand elle refuse l'absolution aux pécheurs impénitents et rebelles, et quand elle lance contre eux les foudres de l'excommunication, exerce les fonctions judiciaires les plus redoutables ? Sans doute, en excluant les âmes des priviléges de l'absolution et de la sainte cène, l'Eglise prononce contre elles une sentence sévère, mais ce jugement ne s'applique qu'à des actes connus de tous, et tombés dans le domaine public (2), et confirme au pécheur, qu'il est abandonné de Dieu, et livré au pouvoir du démon. « Je ne te lie pas, dit l'Eglise au rebelle, c'est toi, qui t'es lié toi-même par tes transgressions multipliées. » L'Eglise ne s'arroge pas le droit illusoire de lire dans les cœurs. Un homme excommunié par ses frères (3) peut posséder dans sa plénitude la grâce divine, et être la victime d'une injustice ou d'une erreur (4). L'excommunication a moins en vue de priver le pécheur de la grâce divine, que de lui faire connaître le danger qu'il court, d'exercer sur les âmes une discipline salutaire, et

(1) Luthers Werke von Walch, X, 2765.
(2) Id., XVI, 2790; XIX, 1069.
(3) Id., XIX, 1102; XXII, 967.
(4) Id., XIX, 1098, 1107, 1120. Briefe von de Wette, IV, 482.

de leur faire comprendre la nécessité de la repentance. Mais comme il ne veut reconnaître la voix de Dieu lui-même, dans le jugement de l'Eglise, que dans l'usage légitime qu'elle fait des pouvoirs dont son divin chef l'a investie, Luther attache naturellement plus d'importance au pouvoir de délier, qu'à celui de lier les âmes. Il exige que, avant le prononcé de la sentence d'excommunication, le pécheur reçoive plusieurs remontrances fraternelles. A ce point de vue, Luther attache un grand prix à la discipline ecclésiastique, et se plaint en termes pleins d'amertume, dans sa lettre aux frères de la Bohême et de la Moravie, de la difficulté de ramener les bonnes mœurs dans l'Eglise. « La discipline, leur dit-il, est une œuvre éminemment chrétienne, mais je ne me sens pas assez fort pour la rétablir (1); priez pour nous, et demandez au Seigneur de nous venir en aide (2). » Il est indispensable à ses yeux de pouvoir exclure de la sainte cène les pécheurs rebelles; autrement l'Eglise devient la complice de péchés, auxquels elle doit demeurer étrangère. Comme la communauté religieuse tout entière est intéressée au maintien des bonnes mœurs dans son sein, elle doit prendre part aux jugements prononcés contre les coupables. L'excommunication doit néanmoins conserver un caractère exclusivement religieux, et n'entraîner aucune peine civile.

En accordant d'aussi grands priviléges aux membres de l'Eglise. Luther est resté fidèle au principe évangélique du sacerdoce universel; aussi préfère-t-il, pour désigner les membres du clergé, se servir de l'expression « ministres de la Parole » que du terme catholique de « prêtres. » L'Eglise n'a pas le droit de conférer, une fois pour toutes, à une classe spéciale le pouvoir des clefs et de la parole, et de se décharger sur elle du fardeau de sa responsabilité. Elle a le devoir de ressaisir dans les temps de crise les pouvoirs, dont elle s'était démise, et de veiller au maintien de la pure doctrine. Luther n'affirme jamais la nécessité d'un sacerdoce exclusif, auquel seul soient attachées les grâces du Saint-Esprit. Une institution semblable est contraire au principe évangélique de la foi, et au principe formel de la Parole de Dieu, auquel elle semble refuser une puissance intrinsèque de sanctification. Luther a approuvé les Eglises qui développaient dans leur sein le diaconat chrétien, mais ne l'a pas compris dans son cercle d'activité. Il avait un esprit trop profondément religieux pour assigner à l'organisation ecclésiastique une valeur absolue; c'est un moyen institué par Dieu pour assurer le développement régulier de son royaume. Il repousse avec énergie toute tyrannie hu-

(1) Luthers Werke von Walch, XVI, 2785; XX, 57.
(2) Id., XIX, 1620.

maine; bien loin de vouloir faire retomber les âmes sous un nouveau joug aussi pesant que celui de Rome, il laisse à l'Eglise le soin de régler ses institutions d'après les nécessités du moment.

IV. — LE FAUX MYSTICISME THÉORIQUE.

La Réforme n'eut pas seulement à affirmer le principe évangélique en face du faux mysticisme pratique des prophètes de Zwickau, de Carlstadt et des anabaptistes, héritiers des hérésies du moyen âge, elle dut encore se défendre contre des théories dangereuses appartenant à la même tendance. Schwenckfeld est le représentant le plus complet de ces spéculations mystiques, funestes sans doute, mais qui s'unissent encore à l'élément chrétien. Les théories de Louis Hetzer, Jean Denk, Jean Campanus, Michel Servet, Théophraste Paracelse, Théobald Thamer, Sébastien Franck, etc., fortement imprégnées de panthéisme et de naturalisme, ne font qu'effleurer les doctrines des forces naturelles de l'homme, du péché, de l'assimilation du salut, de la foi, et concentrent tous leurs efforts et toutes leurs attaques sur les dogmes métaphysiques de la trinité, de l'humanité et de la divinité de Jésus-Christ, que la Réformation a reçus de l'Eglise du quatrième siècle, sans leur faire subir aucun changement considérable, et qu'elles prétendent réconcilier avec les lumières de la raison naturelle, quand elles ne les repoussent pas entièrement.

1. — *Eléments chrétiens du mysticisme théorique.*

SOURCES. — Schwenckfelds Werke, 1564. 4 vol. in-folio. Hahn, Schwenckfeldii Sententia de Jesu Christi persona, 1845. Erbkam, Geschichte der protestantischen Secten. Hamburg, 1848, pages 357, 475.

Gaspard Schwenkfeld (1) déploya pendant le cours agité de sa vie aventureuse une grande activité pratique, et fonda plusieurs communautés, qui se maintinrent longtemps encore après sa mort, mais on ne peut pas le considérer comme un véritable réformateur, bien qu'il ait aspiré à remplir cette auguste mission. Nous devons voir en lui le représentant le plus distingué et le plus pur du mysticisme théorique dans le siècle de la Réformation. Il a voulu prendre une

(1) Né à Ossingen (1491), longtemps employé dans les petits cours d'Allemagne, fit en 1522 la connaissance de Carlstadt à Wittemberg, et travailla dans son esprit à l'œuvre de la Réformation en Silésie. Il entra en lutte avec Mélanchthon au sujet de la sainte cène, vécut plusieurs années à Strasbourg et Ulm, et se vit condamné en 1540, par l'assemblée de Smalkalde. Il mourut le 10 décembre 1561 à Ulm, après avoir subi les plus cruelles persécutions. (A. P.)

attitude de conciliation entre les Suisses et Luther, sans parvenir à les rapprocher, ni à s'en rapprocher. Il a réuni dans son système tous les points de doctrine qu'ils se reprochaient réciproquement, et qui provoquaient les controverses les plus violentes. Il se rapproche des Suisses, quand il accuse Luther d'avoir uni par des liens trop étroits et trop intimes la grâce divine et les sacrements. Il ne peut souffrir de voir les trésors invisibles enchaînés, pour ainsi dire, à des éléments sensibles et périssables. Il va même plus loin que Zwingle : comme Carlstadt, il estime que les bienfaits du christianisme sont trop spirituels et trop ineffables, pour pouvoir être communiqués à l'âme par la créature, sous les formes de la prédication, de l'Ecriture et des sacrements; seule la Parole, sortie de la bouche même de Dieu, peut les révéler à l'homme.

Le monde sensible n'est qu'un reflet, une image, un témoignage de Dieu, et ne peut nous assurer la possession de Dieu lui-même, qu'on ne saurait croire enchaîné à des signes matériels. Mais Schwenckfeld va beaucoup plus loin que les Suisses dans le développement de ces principes. S'il repousse l'efficace absolue des sacrements, c'est bien moins parce qu'il ne peut souffrir l'assujettissement de la majesté divine à des créatures, que parce qu'il tire ses négations et ses arguments de ses théories particulières sur les relations entre la première et la seconde création, et établit une distinction radicale entre la puissance de Dieu et son essence, qui est pour lui un rayonnement d'amour et de vie. Toutes les créatures ont été appelées à l'être par un acte de la toute-puissance divine, auquel ses attributs moraux sont demeurés étrangers. Dieu ne saurait donc se révéler à nous par la parole et par les éléments sensibles des sacrements, qui appartiennent au domaine extérieur et étranger à sa nature. L'homme lui-même, en tant que créature, est en dehors de Dieu par le fait même de sa naissance. La chute, qui est venue ajouter ses misères aux privations de l'état naturel, rend nécessaire une seconde création, une nouvelle naissance.

Comme on le voit, si Schwenckfeld nie l'efficace des sacrements, ce n'est pas parce qu'il veut affaiblir la puissance divine, mais parce qu'il l'exagère. La vie morale, à laquelle l'homme est prédestiné, c'est-à-dire Dieu se communiquant à l'homme et venant fixer dans son cœur son séjour, ne peut être exclusivement rattachée à la puissance divine. On ne saurait donc accuser Schwenkfeld de pélagianisme, puisque nous le voyons proclamer chez l'homme une impuissance, qu'il attribue à l'imperfection de la création première, et à l'apparition du péché, qui rend nécessaire une création nouvelle de l'homme par l'amour ineffable du Père de lumière. Flacius lui-même encourt de sa part le

reproche de pélagianisme, parce qu'il attend encore le salut du pécheur de moyens extérieurs et humains, tels que les sacrements et la parole. L'idée de l'homme n'est réalisée pour lui que quand il s'est assimilé les attributs moraux de Dieu. Schwenckfeld ne tombe pas cependant dans le panthéisme; Dieu n'est pas pour lui un abîme obscur et infini, dans lequel viennent s'engloutir successivement et fatalement les éphémères personnalités humaines, mais une essence morale, et par conséquent profondément personnelle, dans laquelle la personnalité humaine se trouve comme virtuellement cachée. Il invoque à l'appui de sa thèse les premiers écrits de Luther, auquel il reproche d'avoir renié le mysticisme, qui l'avait soutenu et nourri, pour un formalisme ecclésiastique extérieur et sans vie. Schwenckfeld, qui professe sur les sacrements et sur leur efficace des principes rapprochés de ceux de Zwingle, aspire comme Luther après la révélation vivante de Dieu. L'incarnation du Fils éternel en est à ses yeux la manifestation la plus éclatante, et c'est aussi sur l'humanité parfaite et sur la plénitude harmonique du Christ glorifié, qu'il attache ses pensées; c'est de lui qu'il attend la glorification de l'être corporel et spirituel, et le renouvellement du monde des esprits.

Schwenckfeld attache un grand prix à la réalité de l'humanité du Verbe et de son corps. Il ne veut pas n'y voir, comme Osiander, que l'enveloppe passagère, qu'il a revêtue pour accomplir son œuvre rédemptrice et se révéler au monde, mais un élément essentiel de notre foi. Il admet que le Fils de Dieu, en tant qu'homme, a été soumis à la loi du développement et du progrès; mais cet homme, après avoir grandi et s'être assimilé l'éternelle divinité du Verbe, a été déifié et est devenu l'une des trois personnes de la Trinité, le roi des hommes et des anges. Pour lui, l'œuvre de Christ est moins une rédemption qu'une communication de sa gloire et de sa personne. Il insiste aussi tout particulièrement sur l'unité de Christ, et s'élève contre les subtilités scolastiques de la théologie de son temps, qui considère les deux natures distinctes en essence, et réunies seulement dans la personne de Christ. Il accuse par contre les Suisses de laisser les deux natures séparées, et de sembler, par conséquent, admettre deux fils de Dieu. Animé du même désir que Luther, il lui reproche pourtant de distinguer les deux natures de Christ dans leur essence, puisque cette différence d'essence rend impossible la communication réelle des idiomes. Pour résoudre ce problème, il n'a recours ni à l'identification panthéiste de l'humanité avec Dieu, qui prit naissance en Italie, ni à la théorie docète des anabaptistes sur une humanité céleste du Verbe. L'homme, dit-il, n'est pas seulement cette créature matérielle que nous connaissons. A l'idée de l'homme appartient la parti-

cipation à la nature divine, qui ne pouvait lui être accordée lors de la naissance d'Adam. Cette première création, en effet, acte pur de la toute-puissance divine, a laissé l'homme étranger à Dieu, en contradiction et en lutte avec lui depuis le péché. Seul, Christ peut nous mettre en rapport avec le Père; mais comment peut-on concevoir la réalisation de cette œuvre auguste? Si Christ s'était contenté d'emprunter son corps à la race pécheresse d'Adam, il serait devenu étranger à Dieu, et n'aurait pu, dès lors, nous communiquer la nature divine. S'il devait être le fils de Marie et, en même temps, capable de recevoir le Fils de Dieu, il devait recevoir un attribut qui pût l'élever au-dessus de la nature d'Adam, et répondre en même temps à la dignité du Verbe. Cet attribut c'est la foi, avec laquelle Marie a reçu dans son cœur le Saint-Esprit. Le point de départ de l'humanité supérieure digne de recevoir le Fils de Dieu, c'est ce que le Christ a reçu de la Vierge, qui possédait déjà par la foi une substance divine engendrée par Dieu, et qui la communiqua au Christ. Cette substance est le vrai corps, la véritable humanité de Jésus. A la vérité, Schwenckfeld était forcé d'admettre, outre cette corporalité spirituelle, que Marie reçut de Dieu un corps humain réel, emprunté à Marie elle-même et au monde de la création première, pour ne point tomber, comme les anabaptistes, dans un docétisme absolu. Il est difficile de saisir les rapports que Schwenckfeld établit entre ces deux corps du Christ. Quoi qu'il en soit, la véritable humanité du Christ ne réside point pour lui dans ce corps inférieur, organe d'abaissement et de souffrance, qui disparaît dans la plénitude du Christ glorifié.

Nous pouvons résumer maintenant l'opinion que professait Schwenckfeld sur la personne de Christ, opinion qui devait, à ses yeux, concilier et maintenir l'unité de sa personne et la réalité de son humanité. L'élément véritable et permanent de son humanité est la réceptivité vivante et progressive pour le Fils de Dieu. La base de cette réceptivité est, à ses yeux, non-seulement un corps, mais aussi une âme humaine. Christ a reçu de la Vierge cette réceptivité, en même temps que le corps destiné à l'abaissement et à la souffrance, et appartient en propre à l'humanité. Le Fils de Dieu s'est uni dès le principe à ce germe d'humanité, et Christ a été de tout temps Homme-Dieu. Si le Fils de Dieu avait uni à l'humanité sa nature divine, et non pas seulement sa personne, si l'enfant Jésus avait possédé les attributs divins du Verbe, son humanité n'aurait plus été qu'une apparence. Aussi doit-on attacher une importance capitale à l'idée de l'homme Jésus grandissant en stature de Dieu, de son humanité se développant d'après la loi commune, et s'assimilant progressivement la divinité. Christ était de droit Fils de Dieu dès l'origine, et dans le sens de son humanité, *Filius Dei*

naturalis. Mais, en réalité, son humanité devait s'assimiler progressivement la divinité dans le cours de son développement terrestre, jusqu'à ce que toutes deux parvinssent à triompher de leur inégalité originelle, et à se délivrer de tous les éléments terrestres et périssables, pour ne plus laisser subsister dans le Christ ressuscité que les éléments permanents et éternels, sans que pourtant l'humanité disparût. Depuis le jour de son ascension, Christ communique aux âmes son essence spirituelle et corporelle, gage de notre sainteté et de notre résurrection, non-seulement dans les éléments de la sainte cène, mais aussi dans ses grâces spirituelles et immédiates.

La profondeur et la logique du système de Schwenckfeld sont incontestables : il renferme plusieurs idées fécondes, qui devaient reparaître dans le développement de la pensée moderne. Mais sa distinction sérieuse entre les attributs moraux et la puissance de Dieu entraîne sa pensée dans une antinomie si radicale entre la première et la seconde création, qu'il tombe presque dans le dualisme absolu (1). Nous retrouvons la même opposition entre le corps spirituel que Jésus a reçu de Marie et son corps terrestre. L'argument tiré de la foi et de la substance divine en Marie ne peut que déguiser faiblement l'antinomie entre la première et la seconde création, et reculer le problème de Jésus à Marie.

L'antipathie profonde, qu'éprouve l'idéalisme transcendantal de Schwenchfeld à l'égard de la première création, le force à placer le salut de l'homme dans sa nature spirituelle et morale supérieure, qui lui est accordée par Dieu sous une forme magique, et qui détruit toute communion véritable entre la terre et le ciel, puisque les grâces de Dieu ne s'adressent pas à l'homme primitif, créé par sa toute-puissance, mais à cet autre homme créé magiquement par sa grâce. La sainteté n'est plus pour lui, comme pour Paracelse, que le corps glorifié et divinisé. Sans doute, Schwenckfeld a pressenti que la vie morale n'est pas seulement un ensemble d'actes extérieurs, mais aussi une transformation de l'être spirituel tout entier ; il n'en est pas moins vrai qu'il demeure dans le domaine inférieur de la physique, bien que d'une physique transcendante, et nous voyons avec regret son mysticisme ne tenir qne trop peu de compte de l'élément moral de la vie religieuse, la loi, le péché, la volonté, et faire procéder le salut et la transformation de l'homme de la contemplation spirituelle de la gloire de Christ.

(1) Luther lui aussi parle d'un élément étranger, d'un autre en Dieu. Mais, trait caractéristique de sa tendance profondément morale, c'est la justice, (l'affirmation personnelle) qui est en Dieu opposée à l'amour (communication de l'être) et non pas la puissance.

2. — *Eléments antiévangéliques du mysticisme théorique.*

Schwenckfeld, malgré ses erreurs graves, a conservé bien des éléments sérieux et positifs du christianisme évangélique. Quelques esprits plus aventureux et aussi plus logiques rejetèrent, par suite de leur mépris pour les grâces extérieures, toute révélation historique, et tombèrent dans les erreurs les plus monstrueuses et les plus extravagantes. Le premier qui se présente à notre pensée est le fameux Michel Servet, mort en 1551, auteur de la *Restitution du christianisme* et des *Erreurs du dogme de la trinité*, et que nous pourrions appeler le Schwenckfeld latin, s'il avait été animé de la même piété vivante et profonde.

Entraîné par le courant intellectuel de son époque, disciple de l'humanisme, du platonisme de Marsile Ficin, de la philosophie naturelle de Paracelse, juriste distingué, et quelque temps secrétaire de l'empereur, entré en rapport avec les réformateurs à la suite de ses études théologiques, *polygraphe aventureux et confus*, Servet espéra purifier le christianisme de ses erreurs en le pénétrant des maximes panthéistes de sa philosophie, et dégager les vérités profondes obscurcies et étouffées par les spéculations scolastiques trinitaires et christologiques des quatrième et cinquième siècles. Pour lui, la trinité, qui divise et compromet l'unité divine, la hiérarchie et le baptême des enfants, constituaient les trois hérésies fondamentales de l'Eglise. Ce sont elles qui détournaient les Musulmans de l'Evangile, qui provoquaient les railleries des Juifs et l'incrédulité des meilleurs esprits. L'unitarisme est l'antique doctrine commune au judaïsme et au christianisme antérieur à Constantin. Il n'y a en Dieu aucune distinction de personnes, mais des distinctions éternelles d'une même essence et des manifestations volontairement diverses du même Dieu. Le Logos n'a pas de personnalité distincte, il est la Parole de Dieu, l'image terrestre idéale de Dieu. L'idée de Jésus-Christ constitue dès l'origine le point de départ, le centre et le but de tous les autres modes en Dieu, elle est la révélation idéale du Père lui-même dans le centre de son essence. Le Logos, identique avec le reflet de Dieu dans le monde, et comme tel impersonnel et renfermant toutes les révélations de Dieu, atteint dans la réalisation de l'idée du Christ une personnalité humaine, et constitue pour ainsi dire la concentration historique des révélations divines. Telle est la conception miraculeuse du Fils. Le souffle divin ou Saint-Esprit se trouve renfermé sous une forme éternelle dans cette révélation idéale ; ce souffle divin, c'est l'âme du Christ, centre de toutes les révélations spirituelles. Aux yeux de Ser-

vet, le corps de Christ est lui-même une substance divine, et il rejette d'une manière absolue la doctrine des deux natures. Son panthéisme spéculatif envisage la création tout entière comme une effluve de la Divinité, bien qu'il admette la conception miraculeuse du Verbe. Le principe actif et créateur qui s'est substitué à l'homme est pour lui la lumière primitive tirée de la substance divine elle-même, et qui s'était déjà révélée au monde (Exode XIII, 21). Aussitôt que cette substance renfermée en Marie s'est développée sous l'influence de la lumière céleste, un corps terrestre a pris naissance dans son sein, digne de recevoir l'âme divine, et, dès ce moment, Christ a pu reproduire en sa personne le Logos, révélation suprême de Dieu, et qui résumait en soi toutes les révélations antérieures. Il a dû néanmoins se soumettre à la loi universelle du développement et du progrès, évolution consommée par la résurrection, qui engloutit tous les éléments périssables et terrestres. Christ est en résumé pour Servet l'homme, né miraculeusement et qui figure dans son développement historique l'image idéale de Dieu et son essence même. Il ne parle pas de la présence de Dieu en Christ, puisque l'humanité elle-même du Verbe est d'essence divine. Mais, comme à ses yeux, tout est divin dans l'univers, bien que dans une gradation infinie, il supprime toute distinction entre la nature et la grâce, ce qui tient essentiellement au peu d'importance qu'il attache aux éléments moraux du christianisme. Il ne voit en lui qu'une métaphysique profonde, qu'il se croit appelé à modifier, à transformer même par une spéculation supérieure, dans laquelle il n'accorde aucune place au péché, à la rédemption, à l'œuvre historique tout entière de Jésus-Christ.

Denk, mort en 1528 à Bâle, envisageait, lui aussi, l'univers comme la parole de Dieu, dont les hommes constituaient les lettres. Christ est pour lui le foyer, dans lequel viennent se concentrer tous les rayons de lumière, de chaleur et de vie de la parole divine. Homme comme nous, Christ n'est pas notre rédempteur, mais notre précurseur et notre modèle. Il gagna à son système spéculatif Louis Hetzer, qui avait successivement professé le mysticisme anabaptiste et le prédestinatianisme absolu. Sous l'influence de Denk, celui-ci substitua à la justification par la foi la justification par les œuvres, nia la puissance rédemptrice de Christ, et rendit le décret éternel de prédestination indépendant de sa venue sur la terre. Jean Campanus, qui apparut à Wittemberg en 1530, en même temps que Servet, envisagea le Père et le Fils comme une syzygie; ils constituent dans leur union une personnalité supérieure. Campanus tire sa comparaison du mariage; Adam, Eve ne sont pas appelés individuellement l'image de

Dieu dans la Genèse, qui ne donne ce titre qu'à l'homme, qu'ils constituent par leur union conjugale. Il envisageait le Saint-Esprit comme la manifestation active de cette unité composée. Nous retrouvons en germe dans son système le trithéisme de Valentin Gentilis et de Bernard Ochin, dont la conséquence devait être le tétrathéisme, puisque ces docteurs admettent au-dessus de ces trois personnalités divines une personnalité supérieure, à laquelle elles sont subordonnées, e qui bientôt, absorbant dans son sein toute dignité et toute influence, aboutit en dernière analyse à un unitarisme abstrait. Le sabellianisme fut reproduit par David Joris, de Delft, né en 1501. La trinité immanente, et l'incarnation de Dieu sont contraires à son essence. Dieu ne peut qu'habiter en un homme, et cette manifestation de Dieu s'est accomplie progressivement dans la trinité du corps, de l'âme, de l'esprit, ou, si l'on veut, de l'enfance, de l'adolescence, de l'âge mur, de Moïse, de Jésus. Le troisième degré, celui de Christ, n'est pas encore révélé : Joris semble pourtant l'appliquer à sa propre personne, et mêle à ses spéculations aventureuses des rêveries chiliastes, dans lesquelles il s'assigne le premier rôle.

Le naturalisme enfin compte deux ardents représentants, Théobald Thamer, mort en 1569, et Sébastien Franck, de Donauwerth. Th. Thamer incline plus vers le rationalisme que vers le mysticisme. Christ n'est pour lui Fils de Dieu qu'en tant qu'homme parfait, pénétré de la puissance de l'Esprit-Saint, et devenu notre maître et notre modèle. L'imitation de Jésus assure la justification du fidèle. Sébastien Franck, tout en professant les principes panthéistes de maître Eckart et de la théologie allemande, possède une éloquence populaire incontestable, qui a permis à sa réputation et à son influence de sortir du cercle étroit de l'école. Ses connaissances étaient étendues, son instruction remarquable, et il sut déployer toutes les ressources de son esprit railleur dans la peinture satirique de la société du seizième siècle. Esprit inquiet et remuant, sans principe arrêté, il n'a su que railler et détruire, sans rien substituer aux abus qu'il combattait. Il a méconnu les grands services de Luther et de ses partisans. Il ne pouvait, en effet, leur pardonner leur trahison à l'égard du mysticisme, leur berceau, la prédominance dans leur travaux de l'esprit ecclésiastique, et leur subordination de la liberté à l'Ecriture, à la dogmatique et à l'Etat. Devançant son siècle par la hardiesse de ses idées, il proclama la liberté religieuse, flétrit toutes les persécutions, que provoque le fanatisme sous le masque de la religion, et condamna l'union étroite, que Luther avait été contraint par les circonstances d'établir entre les princes et l'Eglise. Si le prince, disait-il, est un homme pieux, il pleut des chrétiens, s'il est

animé des sentiments d'un Néron, on les voit disparaître, et rentrer sous terre, comme les mouches en hiver. Les principaux ouvrages de Sébastien Franck sont : sa *Chronique*, 1531; sa *Cosmographie*, 1534; les *Paradoxes*, 1559.

La Bible, aux yeux de Franck, n'est que l'enveloppe et le voile de la parole divine. La Bible n'est pas la parole de Dieu, mais la parole de Dieu se trouve renfermée dans la Bible. Dieu a rempli à dessein les saintes Ecritures de contradictions et d'obscurités, pour stimuler la ferveur des fidèles, et les rapprocher de la source de toute vie. La lettre tue dans l'Ecriture, mais l'esprit domine toutes les contradictions apparentes, et donne la vie. Là où est l'esprit, est la liberté; la créature ne peut vivre sans le secours de l'esprit. Mais la parole qui s'adresse indifféremment à tous, ne saurait lui suffire, et elle a besoin d'une révélation particulière. Comme on le voit, Franck effleure ici le grand principe de l'individualisme chrétien, et de l'assimilation personnelle de la grâce, mais s'en éloigne bientôt, pour y substituer les rêveries dangereuses d'une communion mystique et panthéiste entre l'essence divine et l'âme humaine. L'être absolu, insondable, immobile, sans volonté, sans vie, devient et se réalise en l'homme. Notre nature est divine, car nous sommes, pour emprunter son langage, l'actualité de Dieu, ou plutôt nous sommes la manifestation passagère de l'immuable. Le péché n'est envisagé par lui que comme un obstacle passager, une apparence dont Dieu, en s'incarnant en nous, souffre par sympathie et qui disparaît, en proportion que Dieu grandit en nous. La régénération n'est plus que la résultante d'une évolution de l'intelligence. L'essence divine immuable de l'homme, qui est Dieu devenant en lui, est substituée par Franck au rédempteur, et rachète l'homme pécheur, que Dieu n'a pas encore pénétré. Il ne saurait plus être désormais question de repentir, de sainteté, de moralité austère. L'homme n'a plus qu'à connaître sa divinité, pour être affranchi du mal et de l'erreur, qui fait croire au vulgaire que le péché est une réalité sérieuse, et non pas une vanité insignifiante en comparaison de la nature divine de l'homme.

V. — LUTTE DOGMATIQUE DE LUTHER CONTRE CETTE TENDANCE.

Luther et Mélanchthon, tout en ramenant sur le terrain biblique les questions anthropologiques et sotériologiques, semblèrent reculer devant la critique des questions de théologie pure, et Mélanchthon, bien qu'il admît sur ces points essentiels la possibilité d'un progrès dans la pensée théologique, introduisit dans son système comme des

questions indiscutables les anciennes formules trinitaires de l'Eglise et de l'école. Mieux vaut, dit-il dans ses *Loci*, s'incliner devant ces mystères en les adorant, que chercher à en scruter les abîmes. Les discussions du sixième siècle n'ont abouti qu'à obscurcir le grand bienfait de l'incarnation.

Quand éclatèrent les grandes discussions antitrinitaires, Mélanchthon répondit à Jean Camérarius, qui lui demandait son opinion sur Servet, que (1) c'était un homme sans principes arrêtés, obscur, souvent inintelligible, victime de son imagination sans frein. Il ajoutait, qu'il avait longtemps à l'avance prévu les excès des antitrinitaires. Grand Dieu! s'écrie-t-il avec un accent prophétique, quelles sanglantes tragédies suscitera chez nos descendants la question de savoir, si le Verbe ou l'Esprit-Saint sont des hypostases! Pour lui, convaincu de la stérilité de toutes ces discussions ultra-métaphysiques, il aime mieux s'en tenir aux expressions et aux enseignements des saintes Ecritures, et trouver dans l'adoration de l'image divine du Christ sa force et sa consolation. Il déclare dans une lettre, adressée à Jean Brenz (2), que les formules scolastiques sur les deux natures en Christ soulèvent des problèmes et des difficultés redoutables. Plutôt que de réduire avec Servet le Christ à n'être qu'une simple action du Père, ou de chercher vainement avec le moyen âge l'unité de sa personne dans la dualité de ses natures, mieux vaudrait admettre que le Fils éternel s'est abaissé dans son incarnation. A ses yeux la naissance de Jésus-Christ est un acte d'abaissement volontaire. Il n'en est pas moins revenu plus tard dans sa réaction contre les anabaptistes, à l'antique formule de la communication des idiomes. La Trinité est pour lui l'évolution (*Prozess*) éternelle et nécessaire de l'aperception de Dieu, évolution par laquelle Dieu, dont les pensées sont des réalités éternelles, s'oppose à lui-même, pour se retrouver un dans l'amour.

Luther (3) lui-même découvre de nombreuses lacunes dans les formules trinitaires, mais les conserve faute de mieux, et approuve même avec chaleur les formules du symbole d'Athanase (4). Dans son catéchisme, il trouve le Père, le Fils et le Saint-Esprit dans la création et la providence, la rédemption et la sanctification. La nature tout entière est pour lui une révélation de la Trinité, et ne doit-on pas, en effet (5), admettre en Dieu un commencement, un milieu et

(1) Corpus Reformatorum, II, 629. Vom 9 Februar 1533.
(2) Id., II, 660. Vom Juli 1533.
(3) Luthers Werke von Walch, XI, 1549; XIII, 2631.
(4) Id., XIII, 1523; VI, 2313.
(5) Id., XII, 851.

une fin? Voyez les fleurs : leurs formes et leur corolle nous représentent la toute-puissance de Dieu, leurs suaves parfums sont le doux symbole de la sagesse éternelle, ou du Fils, leurs vertus spéciales nous rappellent l'efficace toute-puissante du Saint-Esprit (1).

Les réformateurs concentrèrent avec raison toute leur puissance intellectuelle et morale sur la question capitale de l'assimilation du salut. Là était le centre de l'œuvre réformatrice, c'est de ce point que devaient procéder toutes les réformes ultérieures. L'Eglise nouvelle, une fois assise sur des bases immuables, devenait capable d'aborder les questions spéculatives. Il n'en est pas moins vrai, que l'attention des réformateurs devait se porter aussi de ce côté. Le moyen âge, en effet, envisage essentiellement Dieu au point de vue légal comme le juste juge, et sa théorie magique des grâces divines enlève à sa bonté tout caractère moral. Il est donc nécessaire que le principe évangélique de la justification par la foi, qui a vaincu les éléments pélagiens et magiques de la doctrine catholique, formule une conception supérieure de la Divinité, dans laquelle s'unissent harmonieusement la justice et la bonté.

En réalité, Luther a fait faire un pas immense au principe christologique, bien avant ses luttes avec Zwingle, et en harmonie avec ses principes sur la révélation et sur la foi. Il voit en Christ l'épanouissement tout à la fois de la révélation et de l'humanité. Christ est le type idéal de l'union entre l'homme et Dieu, qui se réalise en chacun des fidèles par la foi en sa personne, et par l'action du Saint-Esprit. Christ est le Fils unique de Dieu et de l'homme, qui s'acquiert par sa mort et sa résurrection une famille d'enfants de Dieu, arrachés par la foi à la masse de perdition, et constituant le corps, dont il est le chef. On a accusé faussement Luther d'avoir méconnu la valeur de l'humanité de Jésus-Christ, et de n'y avoir vu que l'enveloppe passive et passagère de la manifestation de Dieu dans l'histoire. Bien au contraire, Luther veut que l'on reconnaisse dans l'humanité de Jésus-Christ la glorification, l'apothéose de l'humanité tout entière; elle constitue à ce titre le point culminant des révélations divines. Luther attache une égale importance à ces deux formules : En Christ l'homme est devenu Dieu; — en Christ Dieu est devenu homme; parce qu'il affirme également la glorification de l'homme et l'abaissement de Dieu, la réalité également absolue de l'humanité et de la divinité de Jésus-Christ. Bien loin d'anéantir la personnalité humaine, il la considère comme arrivée à son épanouissement suprême dans sa communion avec le Verbe. Il aspire à établir nettement l'union par-

(1) Luthers Werke von Walch, XXII, 872.

faite en Christ de son humanité et de sa divinité. Néanmoins, entraîné plus tard par l'ardeur des controverses sur la sainte cène, il a compromis gravement la réalité de l'humanité du Christ, dans l'intérêt de l'unité de sa personne.

Luther, pour établir l'unité de la personne du Christ, a recours à un développement nouveau de la notion de Dieu et de l'homme, basé sur le principe de la foi. L'ancienne théologie mettait en Dieu l'accent sur sa majesté et sur sa puissance, et ne pouvait par conséquent comprendre que difficilement pourquoi Dieu ne s'était point borné à intervenir dans le monde par le ministère d'un homme, ou en choisissant un homme pour son révélateur, au lieu de s'assimiler l'humanité, et de l'unir étroitement à lui. Mais, répond Luther, Dieu ne veut pas se contenter de l'honneur d'être le maître du monde, honneur, que les Juifs et les Turcs eux-mêmes sont unanimes à reconnaître, et à adorer! Il veut que l'humanité connaisse, non pas seulement un de ses attributs, mais encore son essence intime, qui est cet amour (1), qui prévient et console les plus misérables. Voici en quoi consiste le bon plaisir, que Dieu trouve dans l'incarnation : par son moyen il répand son essence dans le monde, et révèle aux hommes les trésors inépuisables de son cœur et de son amour. Cette résolution, il l'a prise avant que le péché existât dans le monde. Dans le langage de la sagesse humaine (2) le mot créature indiquait un abîme entre le Créateur et les êtres intelligents, formés par lui. Dans le langage de la grâce, le mot humanité nous révèle notre communion avec Dieu par Jésus-Christ (3). La sagesse nouvelle renfermée dans l'Evangile, nous donne seule la vraie définition de l'homme. Dans sa condition naturelle, l'homme ne répond pas au type idéal de son être, car il ne réalise pas la condition essentielle de son existence véritable, la communion avec Dieu. Seule la sagesse humaine exclut tout rapprochement entre l'homme et Dieu; toute théorie aussi, qui dans l'union de Dieu et de l'homme, sacrifie l'un ou l'autre à l'idée de l'unité, retombe dans l'erreur primitive. Voilà pourquoi Luther affirme nettement la réalité des deux natures en Christ, et ne veut pas entendre parler de l'impersonnalité de l'humanité de Jésus.

Cette théorie de l'Homme-Dieu, d'après laquelle le fils de Dieu est homme aussi, et le fils de l'homme Dieu, ne présente pas de graves difficultés à la pensée chrétienne, mais ne s'applique directement qu'au Christ glorifié. Comment s'applique-t-elle au Christ historique? Lu-

(1) Luthers Werke von Walch, VII, 1826-1843; X, 1372, 1402
(2) Id., I, 35; II, 584; VII, 1424, 1498, 1544, 1555.
(3) Id., II, 582; X, 1372.

ther affirme, que le fils de Dieu a été dès les premiers jours uni au fils de l'homme d'une manière indissoluble. Le fils de Dieu s'est appliqué tout ce que l'homme a fait et souffert, et le fils de l'homme a tout accompli en communion avec le Verbe. Mais il comprend aussi que si l'humanité du Christ a déjà connu les attributs, et exercé les prérogatives et les pouvoirs de la divinité, si sur la terre elle a possédé la toute-science, la toute-puissance, la béatitude céleste, il ne reste plus rien des faiblesses et des souffrances du fils de l'homme, et que l'on ne peut plus parler de ses progrès et de son développement. Pour prévenir cette difficulté sérieuse, Luther, s'appropriant une des idées de Schwenckfeld et de Servet, a admis une limitation passagère de la communion de l'humanité de Christ avec sa divinité, et enseigné les deux états de Christ, l'état d'abaissement, et l'état de glorification. Il repousse avec énergie tous les mythes, par lesquels la légende ecclésiastique a ébranlé la foi en la vraie humanité du Christ. Il le voit suspendu au cou de sa mère dans la sainte ignorance de l'enfance, jouant avec les enfants de son âge, et se développant d'après la loi commune. Il veut qu'on admette en Jésus une véritable croissance en stature et en grâce aussi bien de l'esprit et de l'âme, que du corps, et il y revient à plusieurs reprises (1).

On a voulu affaiblir la portée de ces déclarations, en montrant, que Luther parlait de l'action toujours croissante du Saint-Esprit sur l'humanité de Jésus, et non pas sur le Verbe. Cette réflexion n'a pas la portée qu'on veut lui donner. Luther, en effet, ne veut pas dire, que Jésus ne possédait pas encore le Saint-Esprit, mais que néanmoins dans sa communion avec le Verbe il participait dès l'origine et dans son humanité à sa toute-puissance et à sa toute-science. Il ne veut par cette réserve qu'affirmer avec éclat la parfaite réalité de l'humanité de Jésus. Ne s'exprime-t-il pas nettement sur ce point dans un autre (2) passage : « Christ dans son humanité, de même que tout homme saint dans son développement naturel, n'a pas constamment pensé, observé toutes choses, comme le voudraient tous ceux qui confondent absolument les deux natures, mais il s'est laissé guider et conduire selon la volonté de son Père. Car il a dû apprendre à obéir, il a éprouvé dans toute son amertume et dans toute son horreur l'angoisse, la lutte et la tentation. Ce que Luther veut, c'est qu'on envisage Christ comme un homme en lutte avec le mal, un homme, dans lequel la divinité se dissimule, et s'abstient, en vue du plan rédemp-

(1) Luthers Werke von Walch, VII, 1498; XI, 389.
(2) Kirchenpostille. Predigt am dritten Christtag über Hebr. I, 1. Erlanger-Ausgabe, VII, 185.

teur, de s'unir avec l'humanité (1). Seule cette réalité de l'humanité souffrante de Jésus donne une efficace expiatoire à sa vie et à sa mort sur la croix. Historiquement Christ nous a réellement assuré, et conquis le salut; il l'a obtenu par ses larmes et ses angoisses, et non par de vaines apparences, ou de purs symboles.

Il y a dans ce développement de la pensée de Luther des principes demeurés dans l'ombre, et sur lesquels il mettra l'accent lors des controverses sur la sainte cène. On peut se demander cependant, si l'importance attachée à l'union des deux natures en Christ a été pour lui un dogme fondamental de la foi, ou n'a eu en vue que la thèse particulière de la consubstantiation? Dans le dernier cas, on ne pourrait y voir qu'un argument désespéré, adopté faute d'un meilleur plus en rapport avec ses principes christologiques. On doit envisager comme un grand progrès, le fait, que Luther n'a point cherché, comme les théologiens antérieurs, l'union du divin et de l'humain en Jésus dans la sphère abstraite de la personne, ou du moi, recherche, qui aboutit toujours soit à l'impersonnalité de la nature humaine, soit à la double personnalité du Christ. Ce qu'il cherche avant tout, c'est l'union des deux natures dans leur actualité vivante, et il montre, que, bien loin de s'exclure, elles se complètent et se pénètrent réciproquement. Sans doute Luther n'a pas réuni ces pensées si lumineuses dans un ensemble systématique et logique, qui assure à ses idées une place dans le développement de la dogmatique chrétienne. Nous n'en avons pas moins le droit d'insister plus sur les idées nouvelles de Luther, que sur les anciens erremens, qui se retrouvent dans ses écrits, et de marquer ainsi dans l'histoire son rôle, et son originalité intellectuelle.

VI. — LES CONTROVERSES AVEC ÉRASME. 1525.

Entourée d'adversaires multiples, la réformation allemande, après s'être énergiquement affirmée contre Rome, et avoir vaincu les excès des mystiques et des révolutionnaires, se trouva en présence des tentatives imparfaites d'Erasme, et des tendances purement négatives et vagues de l'humanisme.

Erasme se montra au début favorable à l'œuvre de Luther, tant qu'il s'agit de combattre les superstitions et l'ignorance des moines, et se donna même à son égard des allures de protecteur. La seule réforme qu'il eût en vue ne devait avoir pour organe que les progrès

(1) Luthers Werke von Walch, V, 327-331.

de l'instruction et la science. Son amour de la paix et son égoïsme lui inspiraient une répulsion profonde pour les controverses violentes, et les agitations du dehors. Il s'intéressait bien moins aux besoins de la conscience, qu'aux exigences d'un esprit cultivé et délicat. Partout où se fit sentir son influence, on vit surgir une réforme tempérée, sans excès sans doute, mais aussi sans séve et sans durée. Il aurait vu d'un œil sec la papauté rouler dans l'abîme avec son long cortége de superstitions, et se serait réjoui de voir la science occuper le trône resté vacant. Mais il avait soin de répéter : Que d'autres se précipitent au martyre, pour moi je ne me juge point digne d'un tel honneur, et la discorde m'est si odieuse, que la vérité elle-même me déplaît, si elle provoque le trouble. (Lettres d'Erasme, éd. Bas., p. 449.) Craignant que les agitations politiques et religieuses, dont l'Europe est le théâtre, ne la fassent retomber dans la barbarie, il cherche à éveiller dans l'âme des princes et du pape, le désir d'une réformation sérieuse, tout en demeurant lui-même prudemment dans l'ombre. Il demande qu'on réfute les écrits de Luther, au lieu de les brûler. Les théologiens doivent convaincre les âmes, et ne pas les contraindre. Tout est perdu, si l'on n'entreprend pas la réforme de l'Église. Ce fut en vain que, pendant de longues années, les catholiques, aussi bien que les protestants, réclamèrent son intervention active. Erasme se contenta de demander la création d'un tribunal de savants éclairés, et de princes pieux, et la convocation d'un concile universel.

Les talents exégétiques d'Erasme, son horreur de la superstition, ses traits acérés contre les moines, semblaient le ranger naturellement du côté des réformateurs. Etranger à la vie religieuse, il ne pouvait comprendre les exigences des temps, et avait, en réalité, conservé un profond attachement pour un catholicisme épuré.

Provoqué par l'attitude indécise d'Erasme, Luther écrivit à son sujet un ouvrage où il disait, que celui-ci avait accompli l'œuvre à laquelle l'avait appelé la Providence, le réveil des études classiques, mais qu'il était incapable de s'élever jusqu'aux régions supérieures de la piété. Habile à signaler le mal, il n'avait pas l'intelligence spirituelle du bien, et mieux valait pour lui renoncer à l'interprétation des Ecritures, qui demeuraient un livre fermé pour sa conscience. Il sait rendre justice à la profondeur de ses connaissances philologiques ainsi qu'à la richesse de son érudition si variée, mais il ajoute : (1) La grandeur de la cause a déjà dépassé ton faible niveau. Arrivé à la limite de l'âge mûr et de la vieillesse, tu peux sans déshonneur rester

(1) Luthers Werke von Walch, XVIII, 1958-1963. Briefe von de Wette, II, 493. Luthers Brief an Erasm, April 1524.

spectateur intéressé de la tragédie. Si Érasme n'écrit rien contre la Réforme, lui, Luther, est prêt à user envers lui des mêmes égards. Erasme répondit qu'en écrivant contre Luther, il rendrait à l'Evangile de plus grands services, que la majorité des fous qui le défendent. Il composa peu après son pamphlet sur le libre arbitre, auquel Luther opposa (1) le serf arbitre. Erasme riposta par son : *Hyperaspistes adversus Lutheri servum arbitrium* (2).

Le point d'attaque était admirablement choisi. Il permettait à Erasme tout à la fois de couvrir sous les œuvres chrétiennes le côté faible de sa théorie pélagienne, et d'étreindre l'adversaire par son côté le plus faible, puisque la question de la liberté de l'homme n'avait plus été débattue depuis la dispute de Leipzig, en 1521. Erasme pouvait se flatter d'exciter la méfiance des princes contre la Réforme, en la contraignant à lever le masque et à avouer ses contradictions intérieures. Déjà avant lui, le monde des savants avait été mis en émoi par la rumeur, qu'on niait à Wittemberg la liberté de la volonté. Mais la question n'avait jamais été discutée à fond, et au moyen âge Laurent Valla, Thomas Bradwardine (3), et beaucoup d'autres avaient pu développer sans lutte toutes les conséquences du système augustinien. Il était visible néanmoins, que la Réforme n'entendait pas nier la liberté humaine au point de vue du fatalisme stoïcien, mais qu'elle voulait uniquement affirmer la dépendance absolue de l'homme vis-à-vis de Dieu, et faire découler de cette affirmation l'humilité du chrétien, et son ardente soif de pardon, en opposition avec la présomption et l'égoïsme des doctrines semi-pélagiennes. Luther devait d'autant plus détester le pélagianisme, qu'il était en droit d'y reconnaître une odieuse caricature du principe protestant de la liberté d'un chrétien, et l'adversaire du principe matériel de la Réforme. Luther sut reconnaître dans le pélagianisme la cause dernière de l'attitude indifférente de l'humanisme à l'égard du réveil religieux de Wittemberg, et de son attachement secret à un catholicisme qui consentait, pourvu

(1) Luthers Werke von Walch, XVIII, 2049, 2483, vom Jahr 1525. Les théologiens luthériens, Haberkorn, Walch, au dix-huitième siècle, de nos jours Rudelbach ont cherché à justifier l'ouvrage de Luther contre Erasme au point de vue d'une orthodoxie plus moderne. Leur interprétation a été combattue au seizième siècle, par Chytræus (Gieseler, Kirchen-Geschichte, II, 1.) Voir Jules Müller, Lutheri de Prædestinatione et libero arbitrio doctrina. Gott., 1832. Union, 1854, page 274. Schweizer, protestantische Centraldogmen, I, 1854. Lütkens, Luthers Prædestinationslehre. Dorpat, 1858. Lütkens a été combattu par Harnack, Luthers Theologie, I, 70, 149, 1862; par Philippi, dans le journal de Dieckhoff, 1860, et par Franck, Theologie der Concordienformel, I, 119. L'exposition la plus impartiale du débat se trouve dans Köstlin, Luthers Theologie, II, 32-52, 307-331.

(2) Erasmi opera, editio Ludg. Batavorum, IX, X.

(3) Lechler, Thomas Bradwardinus. Lipsiæ, 1862.

que l'autorité de l'Eglise fût respectée, à ce que l'homme affirmât en face de Dieu et de l'Ecriture sa liberté, et le mérite de ses œuvres.

Erasme s'appuya dans sa diatribe (1) sur une parole dure et exagérée des assertions de Luther, qui semble refuser toute liberté morale à l'homme. Je me suis mal exprimé, déclare Luther dans ce passage, en disant que le libre arbitre avant la grâce, existe de lui-même. J'aurais mieux fait d'affirmer que c'est un mot sans valeur et sans réalité. Il n'est au pouvoir de personne de rien penser en bien ou en mal; toutes choses, comme l'enseigne une proposition de Wiclef condamné à Constance, obéissant à la seule nécessité. L'Ecriture ne saurait suffire, ajoute Erasme, et l'interprétation n'a point une valeur absolue. Je demande à ceux qui proclament l'impuissance de la sagesse humaine et de la science, l'utilité de l'ignorance ? On argumente que la majorité ne prouve rien ; soit, mais que prouve la minorité ? On ne peut livrer au caprice individuel le privilége d'interpréter les Ecritures, car à quel signe reconnaître qu'on possède l'Esprit de Dieu ? Le plus vraisemblable est d'admettre que l'Eglise possède ce don céleste. L'Eglise trouve la liberté de l'homme enseignée dans l'Ecriture.

On voit par ces quelques lignes, à quel point Erasme ignore et méconnaît le principe matériel de la certitude de la foi ? Sans doute, si les Ecritures sont remplies d'obscurités, et n'ont pas la puissance de se rendre témoignage à elles-mêmes dans le cœur de l'homme, celui-ci, dans son ignorance et dans sa détresse, doit s'appuyer, faute de mieux, sur l'autorité extérieure. Mais cette foi d'Erasme en l'autorité de l'Eglise visible n'est en dernière analyse qu'un scepticisme amer et la négation de la vérité. C'est aussi ce que lui répond Luther qui lui montre combien une incertitude aussi cruelle que celle qu'il proclame, doit conduire les âmes à l'angoisse spirituelle et au désespoir.

Erasme définit la liberté la puissance de la volonté humaine d'accepter, ou de repousser, la voie qui lui est ouverte par la grâce divine pour son salut éternel. Il entend par là, non-seulement la réceptivité pour le vrai, mais encore la fécondité de l'âme, et la spontanéité pour le bien, qui ne laisse plus à l'action de la grâce qu'une bien faible place, tandis que Luther fait remonter à Dieu seul la source de tout bien, tout en laissant reposer sur l'homme seul la responsabilité tout entière du mal.

Erasme répond que l'homme possédait deux bras, l'un pour le bien et l'autre pour le mal, et que Luther a coupé le bon bras pour ne lui laisser que le mauvais. Si le bien est aussi accessible à notre intelli-

(1) Diatribe Luthers Werke von Walch, XVIII, 1982.

gence que le mal, pourquoi ne pas accorder à la volonté le même privilége? Il en fait découler tous les corollaires et tous les arguments, qu'adopta plus tard la théologie luthérienne elle-même contre la doctrine de l'élection absolue. Erasme affirme que, si l'on enlève le libre arbitre à l'homme, on supprime du même coup le péché, l'imputation, la justice de Dieu, la vérité des exhortations adressées aux méchants par les prédicateurs de la parole. En voulant concentrer l'attention de l'Eglise sur les mérites du Christ, Luther fait de Dieu, dont il veut rehausser la gloire, l'auteur du mal, le transforme en un tyran aussi arbitraire que cruel, qui sauve par caprice quelques fidèles dont la foi vient de lui, et qui condamne sans pitié des malheureux, victimes de ses desseins éternels. Il est bien forcé de concéder un faible rôle à la volonté, qui accepte la récompense que Dieu lui accorde pour une foi passive et fatale!

On a observé que, à toutes les époques, où le christianisme semble puiser de nouvelles forces dans la conscience religieuse des peuples, l'Eglise accentue tout particulièrement la dépendance absolue de l'homme vis-à-vis de Dieu, et insiste sur les côtés les plus obscurs et les plus profonds de la théologie paulinienne. Nous pouvons nous borner à citer saint Augustin, tous les grands réformateurs, et dans notre siècle, au point de vue théologique Schleiermacher, au point de vue pratique les hommes du réveil. La piété sincère donne toujours la préférence à une grâce, même magique, sur un système qui proclame la puissance de l'homme, et son indépendance relative à l'égard de Dieu. Aussi la Réforme a-t-elle dirigé toutes ses attaques contre le pélagianisme, qu'elle envisageait avec raison comme la source principale des abus les plus criants du moyen âge, et comme l'ennemi naturel de toute vie religieuse. Jamais elle ne voulut porter atteinte à la liberté civile et morale, qui est la base inébranlable de l'ordre politique et social. Elle ne voulut que détruire tous les faux principes, qui peuvent provoquer en l'homme l'orgueil spirituel, l'égoïsme religieux et une funeste confiance en ses propres forces. Cette liberté religieuse fut niée avec énergie, parce que toute concession aurait eu comme conséquence la négation du besoin de salut, et de la soif de délivrance, qui consume l'humanité privée de son Dieu.

Luther prend pour point de départ de son argumentation les témoignages et les expériences de la vie religieuse. Les plus grands saints, dans l'ardeur de leurs luttes spirituelles, ont tous oublié le libre arbitre, même quand ils l'ont professé (1). Je dois confesser en ce

(1) Luther, De servo arbitrio, § 152. Luthers Werke von Walch, XVIII, 2139.

qui me concerne, ajoute-t-il, que je ne voudrais pas du libre arbitre, quand même je n'aurais plus à lutter contre Satan. Abandonné à moi-même, je ne posséderais aucune certitude de mon salut, et j'agirais comme les fous qui agitent leurs bâtons dans le vide. Mais maintenant que Dieu m'a dépouillé du libre arbitre pour faire reposer mon salut sur sa libre volonté, j'ai la certitude qu'il sera fidèle, puisqu'il n'est pas menteur comme les fils des hommes. Puisque aussi les décrets de Dieu sont antérieurs à notre création, nous en devons conclure que notre élection est indépendante de tout mérite. Quelle misérable vie que la nôtre, si notre assurance du salut dépendait de notre parfait accomplissement de la loi! Dieu a voulu que sa grâce prévenante précédât la loi. Ainsi, le dogme de l'élection est pour Luther le complément objectif de la certitude du salut, et la base immuable de la vie religieuse. Tout homme pieux refusera de s'attribuer le bien qu'il accomplit, car il sait que toute grâce excellente vient du ciel (Jacques I, 17). Luther n'a pas voulu nier que l'homme s'attribue le mal qu'il accomplit.

On peut se demander, si l'exposition dogmatique de Luther sur ce point ne renferme pas bien des obscurités et des problèmes dangereux, non-seulement pour la vie morale du chrétien, mais aussi pour le jugement qu'il doit porter sur le monde? Luther, dans son traité du serf arbitre, a nié toute liberté de l'homme vis-à-vis de Dieu. Il ne veut pas entendre parler de nécessité, parce que c'est pour lui un mot blessant, pénible, qui renferme l'idée de contrainte, nie la volonté, et supprime toute action de la cause seconde (1). Néanmoins, bien qu'il accorde à l'homme une volonté réelle, Dieu est pour lui la causalité suprême de toutes choses, et le libre arbitre, un attribut, qui n'appartient qu'à Dieu (2). La volonté humaine, aussi bien que la volonté divine, n'obéissent qu'à leur impulsion spontanée, et non pas à la contrainte (3). Il a une égale horreur du manichéisme et du fatalisme stoïcien. Seulement la volonté libre possède une puissance divine, au-dessus de toute créature, et dont Dieu seul dispose (4). Pour établir que l'homme accomplit spontanément les actes, auxquels Dieu le destine, Luther affirme, que Dieu met en mouvement d'après sa propre loi chacune des forces répandues dans le monde. On pourrait donc admettre que la loi de chaque être n'a pas été déterminé dès l'origine par la Divinité. Dieu n'a agi sur l'homme, comme sur toute la création, qu'après que celui-ci s'est soumis par sa révolte à la puis-

(1) Luthers Werke von Walch, XVIII, 2085, § 59.
(2) Id., XVIII, 2126, § 13.
(3) Id., XVIII, § 442.
(4) Id., XVIII, § 135, page 2129.

sance du Malin, qui le porte désormais à vivre selon cette loi qu'il s'est lui-même donnée. Mais Luther va plus loin encore dans les conséquences qu'il tire de ses prémisses. Il remonte jusqu'à la providence éternelle, et jusqu'à la toute-puissance de Dieu, et en conclut que nous tous, qui avons été créés en dehors de notre volonté, ne pouvons absolument rien accomplir par nous-mêmes, et subissons en tout et constamment l'action divine. Comme on le voit, Luther ne se contente pas d'établir sur des données théologiques le serf arbitre de l'homme, mais le rattache aux problèmes les plus ardus de la métaphysique transcendantale (1).

En affirmant sous une forme aussi absolue le serf arbitre de l'homme, Luther se proposait d'éveiller dans les âmes la soif de sainteté et de pardon; mais il ne réalise qu'imparfaitement le but qu'il s'était proposé. En effet, s'il a terrassé la fausse justice et l'orgueilleuse confiance de l'homme naturel, que deviennent, si c'est Dieu qui accomplit tout par sa seule puissance, que deviennent le péché et le désir de pardon, bases logiques et nécessaires de la rédemption, si l'être, qui n'a pas à subir la punition, n'a pas besoin de réconciliation? Dieu par un décret de sa toute-puissance n'aurait-il point pu justifier et sanctifier l'homme et *sans l'intervention de la foi, sans le concours de Jésus-Christ?* La liberté absolue de Dieu, ainsi conçue, transforme l'économie de la rédemption en un acte arbitraire et accidentel. Luther l'a compris, et ne se contente plus, pour établir sa thèse, de la négation métaphysique de la liberté de l'homme. A partir de ce point, il écrase Erasme par la puissance irrésistible d'une argumentation victorieuse. Il fait découler de la corruption radicale de l'homme la nécessité de l'œuvre rédemptrice. L'homme ne possède pas la liberté, non-seulement en vertu de la toute-puissance divine, mais aussi et surtout parce qu'il est devenu l'esclave du péché (2). Obéissant au mal, il est en contradiction formelle et constante avec la loi immuable. Cette contradiction extérieure fait naître en son âme un conflit redoutable, qui lui révèle la sentence de condamnation, que la loi a portée contre ses désordres. « Erasme joue

(1) Luthers Werke von Walch, §§ 433-437, 2315 sq « Dieu a ainsi prévu de toute éternité, que nous serions ce que nous sommes, et nous conduit aujourd'hui encore selon les voies de sa providence. Mon cher! dis-moi ce qu'il y a en nous d'assignable à la liberté? La providence éternelle de Dieu et notre libre arbitre sont aussi hostiles l'un à l'autre, que l'eau et le feu. Ou bien Dieu se trompe dans ses pensées, et échoue dans ses desseins, ce qui est impossible, ou bien nous devons agir d'après ses plans éternels. § 437. Dieu est tout-puissant, non-seulement en vertu, mais en acte, autrement il ne serait pas digne de notre culte, § 434, oui la toute-puissance et la providence éternelle anéantissent tellement le libre arbitre que nous n'en possédons pas l'épaisseur d'un cheveu. »

(2) Id., §§ 510, 520.

avec la difficulté, quand il place le siége du péché dans la chair, en laissant à l'esprit toute sa liberté d'action. On en devrait conclure que ce qui constitue l'élément immortel et impérissable peut se passer de Jésus-Christ, qui n'aurait d'action que sur notre corps charnel et grossier. A Dieu ne plaise ! l'homme est un dans son corps et dans son âme, et le mal l'a envahi tout entier. L'homme ne possède plus dans son cœur une seule (1) étincelle de vie divine. La race humaine n'a conservé dans le grand naufrage du péché, que la faculté de recevoir l'Esprit de Dieu (2). » Luther ne fait que développer systématiquement les grands traits dogmatiques de l'épître aux Romains. Le péché concourt avec la toute-puissance de Dieu à réduire l'homme à l'impuissance absolue de faire le bien. Dieu, qui aurait dirigé l'homme, demeuré fidèle à sa loi, selon sa nature et sa vocation, dirige l'homme pécheur d'après sa condition dénaturée (3). « En endurcissant le cœur de Pharaon, il ne fait que manifester les germes de péché, que celui-ci portait en lui. Il maintient le mal, et le transforme en un instrument docile de sa volonté souveraine, sans développer lui-même de nouveaux principes de mal en l'homme. Le cavalier, qui dirige avec le frein un cheval boiteux, n'est pas l'auteur de son infirmité. De même, Dieu veille par sa providence, à ce que l'homme qui s'est détourné du bien, ne puisse accomplir que des œuvres mauvaises, jusqu'à ce qu'il ait subi l'action toute-puissante de sa grâce, parce qu'il s'est réservé (4) le droit de diriger le monde par sa sagesse, et qu'il est le maître de la nature et de la loi. »

Puisque l'action toute-puissante de Dieu a été profondément modifiée par le péché originel, et puisque Dieu n'est pas l'auteur des actions mauvaises des hommes, notre esprit soulève une question redoutable, dont il réclame la solution. Nous devons nous demander, comment nous pouvons comprendre la nature d'Adam, et l'origine du péché dans le monde et dans son cœur? La toute-puissance de Dieu n'aurait-elle pas été l'instrument de sa chute ? L'acte d'Adam a-t-il été accompli par sa propre liberté? Luther enseigne (5) qu'Adam a été créé par Dieu dans l'état d'innocence, possesseur d'une liberté, que nous n'avons jamais connue, maître du monde, mais ne pouvant se passer de l'appui de Dieu, et ne possédant pas encore la vie éternelle. S'il en était ainsi, nous pourrions affirmer que Luther reproduit la théorie infralapsaire de saint Augustin (6), et nous compren-

(1) Luthers Werke von Walch, §§ 559, 569.
(2) Id., 128, page 2125.
(3) Voyez Julius Müller, das göttliche Recht der Union, 1854, page 254.
(4) Luthers Werke von Walch, § 400, page 2294.
(5) Id., XI, 3077.
(6) Voir la note pr. VIII, 405; I, 110, 115, 423; XVIII, 2292, § 398, Adam.

drions ainsi, pourquoi il ne parle pas d'un décret éternel de Dieu, en vertu duquel l'homme serait tombé, et pourquoi aussi il assigne (1) au diable la chute de l'homme? Mais nous n'aurions pas alors reçu de réponse à la question, que nous avons dû nous poser. Les thèses de Luther sur la toute-puissance de Dieu ne laissent aucune place à la liberté de l'homme dans l'acte de la chute, et nous serions peut-être même contraints d'envisager Dieu comme l'auteur du mal, puisque la chute ne pourrait plus s'expliquer que par la simple inaction en Adam, de sa faculté de résister à une tentation, condition indispensable de son développement moral? Et c'est bien ce que Luther enseigne. Il fait observer, qu'Adam reçut de Dieu avec la loi un commandement nouveau, dont l'observation fidèle lui eût assuré le développement et le progrès rapides des forces spirituelles et morales, qu'il possédait dès l'origine. Sa force aurait suffi pour accomplir l'œuvre qui lui avait été primitivement assignée. Mais il ne pouvait accomplir sa mission nouvelle sans un don nouveau de la grâce divine. Ce don, Dieu le lui refusa, pour lui apprendre combien il était faible et impuissant par lui-même. Il fut donc abandonné à ses propres forces, et Dieu se retira de lui (*sibi relictus et desertus a Deo*) (2). La Providence embrasse le monde entier, et la toute-puissance divine ne laisse au hasard aucune place. Et quand il parle de la liberté de l'homme avant la chute, Luther n'entend nullement par là la faculté de choisir entre le bien et le mal; car il n'aurait pu envisager comme un privilége le droit de choisir le mal, et il ne peut attribuer à l'homme la faculté d'accomplir par lui-même le bien; mais seulement l'absence du mal, ou tout au plus une participation imparfaite à la liberté divine, don de la grâce (3). Néanmoins Luther a un si vif sentiment de la chute et de la responsabilité de l'homme, que sa négation métaphysique et théorique de la liberté n'exerce qu'une bien faible influence sur sa vie religieuse.

Du reste, les théologiens réformés n'ont pas été plus heureux que Luther dans le problème de la conciliation entre la responsabilité de l'homme pécheur, et la toute-puissance divine, et nous n'avons plus qu'à étudier, comment Luther envisage et cherche à résoudre les nombreuses questions, que soulève sa dogmatique? On pourrait, dit-il, parler (4) de la liberté de l'homme par rapport aux créatures inférieures, qui elles aussi obéissent à la volonté de Dieu. Mieux vaudrait

(1) Luthers Werke von Walch, XI, 3077.
(2) Id., XVIII, 2292, § 398.
(3) Id., XI, 3077.
(4) Id., § 135, page 2199.

néanmoins laisser ce mot de côté (1). Mais alors, si nous ne possédons aucune liberté spirituelle et morale, quelle valeur assigner aux exhortations et aux menaces de l'Ecriture sainte (2)? Luther y retrouve une révélation divine de notre impuissance à accomplir la loi (3). Comment alors, si l'homme prend plaisir à faire le mal, et accroit lui-même par son activité mauvaise le triste héritage, qu'il a reçu d'Adam, comment Dieu ne fait-il pas cesser le mal par un acte de sa volonté souveraine? Pourquoi, au lieu de le laisser agir sans obstacle, n'anéantit-il pas le Malin, premier auteur de la chute de l'homme? Cet acte de tolérance de sa volonté n'est-il pas en contradiction absolue avec les exigences formelles de la loi? Il répond, que ce serait demander à Dieu de cesser d'être le bien suprême, pour arrêter les impies dans la voie, qui conduit à la perdition. Dieu, dit-il, agit tout autrement, il fait déborder la mesure de l'impiété humaine, pour l'amener à une crise suprême, qui lui révèle l'horreur de sa position, et la fait soupirer après la rédemption. Tel est selon lui le point de départ de l'élection (4).

Le problème se trouverait résolu par la rédemption de tous les hommes. Mais comme Luther admet la damnation du grand nombre, limite à la vie présente l'action rédemptrice de Dieu, et place la foi avec Augustin en dehors de la liberté humaine, nous devons soulever une question nouvelle, et nous demander, pourquoi (5) Dieu sauve les uns, et condamne les autres? Les élus, ne sont-ils pas aussi misérables et impuissants que les damnés, et ne doivent-ils pas leur rédemption à l'action absolue de Dieu? Luther s'en prend au parti pris, et à l'égoïsme de la raison humaine, qui ose soulever des difficultés semblables. Si l'on n'envisageait que la justice en Dieu, on devrait être aussi surpris de l'élection du petit nombre, en présence de la culpabilité universelle, qu'on est scandalisé de la damnation du grand nombre.

En admettant que la miséricorde triomphe en Dieu de la justice, et assure le salut du petit nombre, on se demande comment il se peut faire, qu'il existe tant d'âmes pour jamais exclues de la vie éternelle, bien que la grâce soit si puissante? Nous avons déjà conquis ce point important, que la punition de ceux-ci n'entraîne dans notre esprit aucune critique de la justice de Dieu, qui demeurerait debout, quand même tous les hommes seraient damnés, puisqu'il n'y a pas un seul

(1) Mélanchthon, 1521, qualifie le terme de liberté « d'antithéologique. » Schmidt, Melanchthons Leben, 1864, page 64.
(2) Luthers Werke von Walch, § 309, p. 2237.
(3) Id., § 300, p. 2232; § 227, p. 2249.
(4) Id., 398, 435.
(5) Id., § 435, p. 2316.

juste, non pas même un seul. Néanmoins, l'inégalité du sort final des hommes en présence de leur égale culpabilité, et de leur égale dépendance vis-à-vis de Dieu, ne pourrait disparaître, que si l'on osait supposer l'inégalité de races, de dons, de destinée, et si l'on pouvait nier l'unité de la race humaine à l'origine. Mais l'Evangile enseigne formellement l'unité et l'égalité des divers membres de l'humanité. La loi a la même autorité sur tous, à tous le salut est promis, s'ils ont la foi. On peut même se demander, si le Dieu, dont la grâce est célébrée dans l'Evangile avec tant d'emphase, n'est pas en contradiction avec lui-même, et avec les déclarations formelles de sa parole, quand il prend ainsi plaisir aux souffrances des damnés(1)? Beaucoup de grands esprits, dit Luther, en ont été de tous temps scandalisés, moi-même je me suis efforcé d'écarter de mon esprit cette pensée, et j'ai été sur le point de m'abandonner au désespoir, jusqu'à ce que j'aie appris à comprendre combien ce désespoir m'était profitable, et combien la grâce le suivait de près. Au lieu de défendre Dieu par des arguments subtils et spécieux, mieux vaudrait reconnaître, qu'il existe une distinction entre la volonté révélée, et la volonté secrète de Dieu (2). Dieu fait connaître à tous les hommes la loi et l'Evangile, mais sa volonté particulière détermine seule combien d'âmes, et quelles âmes accepteront le salut, qui est offert sans distinction à tous. (Luther porte atteinte à des déclarations formelles de l'Ecriture, telles que Matth. XXIII, 37; 1 Tim. II, 4, dont il donne l'interprétation la plus arbitraire). « Nous devons établir une distinction profonde entre Dieu et la parole de Dieu, ajoute Luther, Dieu s'est révélé par sa parole, mais la parole ne le renferme pas tout entier, et ne saurait apporter la moindre restriction à sa liberté absolue. »

Mais, répondrons-nous, s'il est vrai que Dieu plane bien au-dessus de la loi et de l'Evangile, qu'il a révélés et manifestés dans le cours des siècles, si l'ancienne et la nouvelle alliance n'offrent pas une analogie complète d'essence avec lui, il semble qu'elles perdent beaucoup de leur sérieux et de leur valeur, puisque Dieu se propose de ne manifester sa grâce qu'au petit nombre, tandis qu'il fait proclamer dans le monde ses intentions miséricordieuses à l'égard de tous les hommes. Luther ne veut pas entendre parler d'une contradiction même apparente, et il exige du fidèle une foi implicite et aveugle. Nous ne devons étudier que la volonté révélée de Dieu, et il ne nous est ni commandé, ni même permis de sonder les voies mystérieuses du Dieu trois fois saint. Nous sommes renvoyés aux

(1) Luthers Werke von Walch, § 435, page 2316. Voir §§ 297-303.
(2) Id., §§ 302-307.

pieds de Jésus-Christ ; c'est lui qui nous communique la pleine assurance du salut ; il est le miroir céleste, dans lequel nous devons chercher et contempler notre élection, il est le livre de vie (1). Luther semble même oublier sa conception erronée de la liberté divine, et se contente d'enseigner avec simplicité, que Christ nous a révélé tous les trésors de la miséricorde céleste, et les profondeurs les plus mystérieuses de celui dont l'essence est amour. Le plan de la rédemption universelle n'est pas seulement prêché au monde. L'intention de Dieu est sérieuse, et son essence nous est communiquée par Christ dans la parole et dans les sacrements. Néanmoins, Luther affirme, que cette volonté divine du salut de tous les hommes, qui a donné Christ au monde, ne manifeste pas encore l'œuvre d'amour, qui communique la foi, qui fait vivre et grandir Christ dans les cœurs et qui assure réellement à tous les hommes la vie éternelle (2). Par cette distinction subtile (et obscure), Luther cherche à éviter le danger d'établir une contradiction formelle entre la volonté révélée et la volonté secrète de Dieu. La volonté légale demeure en fait immuable, égale pour tous ; la volonté de grâce, qui embrasse en apparence tous les hommes, ne se réalise en fait que pour le petit nombre, sans aggraver la coulpe des damnés. Nous en devons faire découler cette conséquence que la grâce, qui est offerte de la part de Dieu à ceux qui s'approchent des sacrements, et qui y est renfermée, n'entraîne pas pour l'âme du communiant la ferme certitude, que Dieu touchera son cœur, et le disposera à devenir le temple du Saint-Esprit.

On doit, il est vrai, remarquer (et cette observation s'applique également à la doctrine calviniste) que le décret absolu d'élection particulière ne porte pas directement atteinte aux bienfaits offerts aux fidèles dans les sacrements, et n'affaiblit pas les rap-

(1) Luthers Werke von Walch, II, 257-261.

(2) Beaucoup de théologiens, entre autres Franck (Die Lehre der Concordienformel, 1858) prétendent que Luther a été amené par sa doctrine des sacrements à attribuer la perte des damnés à leur incrédulité, assertion combattue par les développements, dans lesquels nous venons d'entrer, et qui d'ailleurs exigerait la liberté de l'homme. Mais nous voyons que Luther dans les articles de Smalkalde (1537) nie que l'homme possède la liberté de choisir entre le bien et le mal. Il a plus tard (voir Jules Müller, dans les Studien und Kritiken, 1856, n° 2, p. 337, avoué que, comme Saturne, il aurait voulu dévorer ses enfants, et en parlant ainsi de ses écrits, il n'en excepte que le traité du serf arbitre. Dans un de ses derniers écrits, le Commentaire sur la Genèse, il concilie l'universalité du salut offert, et l'incrédulité de la majorité des auditeurs, sans invoquer la liberté de l'homme, et il déclare que la parole ne suffit pas ; autrement tous se convertiraient ; et que le Saint-Esprit doit agir sur les cœurs. Bien loin d'alléguer un passage de son serf arbitre en contradiction avec la doctrine des réformateurs suisses, il reconnaît dans tous ses traités polémiques son unité doctrinale avec eux sur ce point.

ports existant entre les dons du ciel, et les symboles sensibles. Mais l'offre des grâces divines ne s'adresse qu'à la réceptivité humaine, autrement dit à la foi, qui dépend absolument de Dieu, et qui n'est pas donnée à tous. Dieu ne veut donc pas sérieusement, en invitant tous les hommes à s'approcher de la table sainte, les rendre participants des grâces qui y sont renfermées, ce qui semble établir que la grâce est indépendante des sacrements en eux-mêmes, et ne s'en sert que comme d'un intermédiaire entre elle et l'âme élue. On ne saurait se contenter de la vertu latente renfermée dans les sacrements; ce qui importe, c'est de connaître leur efficace, leur portée, leur vertu, d'où dépend le secret mystérieux des destinées humaines, puisque l'homme n'a point de libre arbitre. On est même entraîné à l'envisager comme irrésistible, et embrasant tous les hommes d'un égal amour, ce que Luther nie formellement, en affirmant que Dieu donne son Saint-Esprit, quand il veut, et à qui il veut.

Nous venons de voir, que Luther, en basant le besoin que l'homme a d'un Sauveur sur la perte de sa liberté, porte une égale atteinte à la notion capitale pour son système, de la faute et de la responsabilité humaines et à sa conception tout entière des sacrements. Nous sommes donc en droit d'affirmer, que toutes les thèses hostiles à la liberté de l'homme n'appartiennent pas à l'ensemble du système, et peuvent s'en détacher sans compromettre son harmonie intérieure. On peut donc relever comme les traits caractéristiques de la prédestination luthérienne le maintien respectueux, en dépit des apparences, de l'amour de Dieu pour tous les hommes, et l'admission de la possibilité d'une rechute des élus dans le cours de leur vie terrestre, admission, qui comme l'affirmation de la faute et de la responsabilité de l'homme, fait intervenir insciemment dans la dogmatique cette liberté, qui en avait été si rigoureusement exclue. Calvin, esprit plus logique, a prévu la difficulté, et l'a écartée, en assurant aux élus le don de persévérance finale.

Luther a bien eu la conscience des problèmes que soulevait sa théorie, et de l'imperfection des solutions qu'il leur opposait. Clair, précis, victorieux dans son argumentation, quand il esquisse les grands traits de l'œuvre rédemptrice, il est obscur, quand il aborde le problème redoutable du péché dans le monde, en dehors des Eglises chrétiennes, et avant la révélation historique de Jésus-Christ. Il devrait sur ce point capital, et pour rester fidèle à la logique, faire découler de la toute-puissance divine l'instrumentalité de Dieu dans l'apparition du mal sur la terre, bien qu'il repousse avec une légitime répugnance cette conséquence extrême. Ce n'est point là, que nous devons chercher le nerf de son argumentation. Ce qu'il nous offre

de substantiel, de convaincant, d'irrésistible se rattache à la pensée du grand apôtre des Gentils. Voyez saint Paul dans l'épître aux Romains. Avec quelle netteté il retrace les grandes lignes de l'histoire morale de l'humanité ! Avec quelle vigueur il établit les rapports entre le péché de l'homme et la grâce divine, fait sortir du péché et de la coulpe d'Adam la justification par la foi en Christ, foi précieuse, d'où découlent la paix, l'amour, l'affranchissement du joug et des menaces de la loi! Puis, poursuivant les développements grandioses de sa pensée, pénétrée de l'Esprit-Saint (VIII à IX), il s'élève au-dessus du temps, et se plonge dans une contemplation pleine d'extase et de prière de la pensée éternelle de Dieu, qui poursuit sans hésitation l'accomplissement immuable de ses desseins à travers les degrés successifs de la vie chrétienne, depuis l'élection du fidèle jusqu'à sa justification glorieuse. Il couronne enfin son exposition aussi profonde que lumineuse par une hymne triomphale, cantique joyeux de l'âme, qui a conscience de reposer désormais en paix dans le sein de Dieu pendant l'éternité bienheureuse (VIII, 32).

De même Luther, qui dans sa lutte contre les indulgences, avait révélé à ses contemporains la véritable repentance, mis en lumière la foi justifiante avec une intelligence toujours plus nette du vrai sens des Ecritures, et révélé les fruits de cette foi, qui sont la sanctification puissante contre le mal, et la vie heureuse en Dieu, cherche le point d'appui de sa pensée et de sa foi dans la contemplation de la providence éternelle, après avoir établi victorieusement dans ses écrits contre l'Eglise romaine et contre Erasme la liberté spirituelle du chrétien, qui l'élève au-dessus de la loi et des traditions humaines. Il a, grâce à ces développements successifs de sa pensée, assis sur l'immutabilité de Dieu et de ses desseins, comme sur une base inébranlable, le dogme de la vraie liberté du chrétien, liberté supérieure au caprice, aussi bien qu'à l'arbitraire. Tout ce qui existe dans l'univers, la puissance actuelle du péché elle-même, se fond dans une harmonie divine, bien entendu au point de vue des fidèles. Erasme semble au point de départ plus généreux à l'égard de l'homme, auquel il accorde les dons précieux de l'intelligence et de la liberté. En fait Luther accorde à l'homme une plus grande liberté qu'Erasme, qui, en plaçant le bien suprême de l'homme dans la faculté de choisir entre le bien et le mal, doit affirmer une rechute possible du fidèle, et détruit ainsi à la base la ferme assurance du salut. Le principe de Luther fait découler de la grâce une liberté presque divine pour le fidèle; on ne peut que lui reprocher quelques contradictions et quelques incertitudes. Dans l'anthropologie, aussi bien que dans la christologie, Luther a conçu nettement l'idéal que

l'humanité doit atteindre, il ne s'est trompé que dans le choix et l'exposition des degrés successifs, que l'idée devait parcourir, pour parvenir à son épanouissement suprême, et des intermédiaires appelés à l'aider dans son œuvre grandiose. Assurément la théorie d'Erasme, qui entraîne après elle tant d'incertitudes, et qui abandonne l'homme à lui-même, ne doit pas exciter notre envie, et l'on ne saurait considérer comme un affaiblissement de dignité morale chez l'homme la possibilité qui lui est accordée par la grâce de ne vouloir que le bien.

Luther a été amené à n'accorder aucune place au libre arbitre dans son système, par la crainte d'ouvrir la porte aux abus des œuvres méritoires, et de jeter une ombre sur l'efficace souveraine de l'amour divin. Mais l'Eglise, dont il a été le chef et le créateur, ne l'a pas suivi dans cette voie, et nous voyons l'Eglise réagir de bonne heure contre l'exagération du réformateur. Nous retrouvons l'expression officielle de cette réaction dans la première confession de foi luthérienne, la fameuse confession d'Augsbourg. Mélanchthon et les autres théologiens étaient pénétrés du sentiment, qu'ils ne devaient pas reproduire la doctrine de Luther sur la prédestination comme la croyance commune à tous les chrétiens évangéliques. Animés de cet esprit, comme nous l'apprend une lettre de Mélanchthon à Brenz (1), ils gardèrent un silence absolu sur ce point. Ils accentuèrent la liberté de l'homme dans les affaires de la vie civile, insistèrent particulièrement sur l'influence des causes secondes dans le domaine religieux, sans vouloir néanmoins dissimuler que la parole et les sacrements n'exercent sur l'âme la vertu, que Dieu leur a accordée, que dans la mesure de sa volonté, et quand il le juge convenable (2). Mélanchthon, le second réformateur de l'Allemagne, exprima avec une telle énergie l'opinion de ses contemporains sur les exagérations, auxquelles Luther s'était laissé entraîner dans sa négation du libre arbitre, que depuis le dogme de la prédestination n'a jamais été envisagé dans le sein de l'Eglise luthérienne, comme la seule doctrine officielle et orthodoxe. Mélanchthon, dont l'esprit clair et net complétait pour ainsi dire la puissante personnalité de Luther, a toujours cherché à assurer dans ses écrits à la liberté morale de l'homme, et en particulier d'Adam, un rôle qui lui permit d'éviter les erreurs, dans lesquelles était tombé le génie impétueux de son ami. La preuve

(1) Corpus Reformatorum, II, 547.

(2) Confessio Augustana, V. On a calomnié indignement Mélanchthon, en lui imputant son silence à mauvaise foi, reproche qui aurait été fondé, s'il avait attribué à tous les réformateurs l'opinion particulière à un seul. En 1530 Mélanchthon avait abandonné le point de vue de ses Loci de 1521.

la plus éclatante de l'opinion dominante de l'esprit allemand sur ce point, nous est fournie par la Formule de concorde elle-même, rédigée contre la tendance de Mélanchthon, et qui reproduit, sinon les détails de son argumentation, du moins son principe fondamental, et accorde (1) une place légitime au libre arbitre de l'homme. Constatons, en terminant, que la controverse ardente entre Erasme et Luther mit fin aux essais jusqu'alors fréquents d'un rapprochement et d'une alliance entre la réformation évangélique, et les tendances libérales des humanistes catholiques.

(1) Déjà dans les articles pour la visitation des Eglises de la Saxe électorale en 1527 Mélanchthon a donné à la loi et à la pénitence des développements, qui lui attirèrent les plus graves reproches de la part d'Agricola. Luther prit la défense de son ami, et introduisit dans son catéchisme l'explication du Décalogue. La Réformation prit dès lors une attitude médiatrice entre les deux extrêmes du pélagianisme d'Erasme et de l'antinomisme. Mélanchthon dans l'édition des Loci de 1533 a qualifié la doctrine prédestinatienne de stoïcisme, et s'est appuyé sur la puissance de la conscience au sein du paganisme. Il montre que la notion du péché est compromise, si l'on affaiblit le libre arbitre de l'homme par une conception exagérée de la puissance divine et du péché originel. Nous devons, d'après lui, nous en tenir aux déclarations générales des Ecritures, ne pas sonder les mystères de l'élection, et bien que le salut dépende de Dieu, affirmer au point de vue humain que ceux qui acceptent la grâce que Dieu leur offre, sont certainement élus. En 1535 (Corpus Reformatorum, XXI, 331) dans sa polémique contre Laurence Valla, il veut que l'on sépare la question de la puissance de l'homme de celle du décret éternel de Dieu. Sans vouloir nier l'impuissance spirituelle de la volonté, il la voit fortifiée et encouragée, par la parole sainte, à laquelle elle peut se soumettre. Il reconnaît trois facteurs dans l'œuvre du salut, la parole, le Saint-Esprit et la volonté. L'appel de Dieu, indépendant de la volonté, s'en sert comme d'un instrument de ses desseins miséricordieux envers l'homme. A partir de 1543 (Corpus Reformatorum, XXI, 552) Mélanchthon déclare qu'il ne saurait y avoir deux volontés contraires en Dieu, car ses promesses sont sérieuses, et s'adressent à tous les hommes, et nous devons attribuer la damnation du grand nombre à leur folle opposition à l'action de la grâce. Il appelle le libre arbitre le pouvoir de s'attacher à la grâce, de s'approprier ses bienfaits. C'est bien à tort que Franck (ouvr. cité) accuse Mélanchthon d'enseigner le mérite des œuvres. (Voir Corp. Reformat., XXI, 652, 655.) Mélanchthon fait constamment dépendre de Dieu la puissance que reçoit le fidèle de se prononcer pour le bien. Il ne manque de logique que sur un point, quand il n'ose pas affirmer que la grâce prévenante agira tôt ou tard sur tous les hommes, pour combattre et déraciner dans leur cœur le péché originel, et la tendance innée à l'incrédulité. En tous cas les anathèmes de la Formule de concorde ne sauraient atteindre la dogmatique de Mélanchthon, qui ne cherche en rien à relever le mérite de l'homme, et à le rendre indépendant de Dieu, mais bien au contraire tend à développer dans son âme le sentiment de sa coulpe, et à mettre en relief le caractère profondément moral de l'œuvre de Jésus-Christ. Mélanchthon veut que l'œuvre de la conversion s'accomplisse sous la forme du consentement personnel, et l'on ne peut contester ce principe, qu'en méconnaissant la tendance individualiste de la Réformation.

CHAPITRE QUATRIÈME

EXPOSITION DU PRINCIPE ORGANISATEUR ET ECCLÉSIASTIQUE DE LA RÉFORME.

Le principe évangélique, présenté par Luther au monde chrétien, se fraya rapidement un chemin dans les esprits, au milieu des luttes que nous venons de retracer, et exerça sur l'Eglise et sur son organisation intérieure une influence décisive et durable. Luther a su retrouver et exposer avec une netteté admirable les deux doctrines fondamentales auxquelles on a donné le nom de principe matériel, et de principe formel de la Réforme, la justification par la foi seule en Jésus-Christ, et l'autorité souveraine et unique des saintes Ecritures, principes qui se complètent réciproquement, et dont l'union indissoluble peut seule assurer à l'Eglise évangélique sa raison d'être et sa durée. Dans ses écrits, il est vrai, Luther semble parfois sacrifier l'un de ces deux éléments à l'autre, mais si l'on étudie, non pas quelques passages particuliers, mais l'ensemble de ses écrits, on verra qu'il leur a accordé à tous deux une égale importance. Nous devons étudier maintenant la forme logique et systématique que Luther a imprimée à la vérité, dont son âme avait saisi et embrassé pour sa foi les éléments religieux et pratiques. Cherchons dans ce but à découvrir et à retracer à grands traits le développement de la vie religieuse, et de la pensée théologique de Luther.

Nous avons déjà constaté qu'il possédait une foi profonde, et une vie religieuse intense, avant de connaître ou même de pressentir la valeur scientifique de la Bible, et d'avoir examiné le degré d'autorité et de canonicité des différents écrits qui la composent. Il se sentit profondément ému et saisi dans un des jours les plus douloureux de son expérience religieuse par l'exhortation de ce moine, qui présentait à ses méditations la déclaration consolante du symbole : Je crois la rémission des péchés, déclaration conforme à la parole de Dieu, mais empruntée à l'enseignement traditionnel de l'Eglise. Il avait donc conquis la paix du cœur par la parole vivante de l'Eglise, en dehors de la lecture de la Bible, ainsi que des rêveries mystiques et antihistoriques, ce qui pouvait à ses yeux donner une sanction divine aux prétentions de l'Eglise à l'autorité absolue. Il y a plus : s'il devait reconnaître que la déclaration consolante du symbole était conforme à l'enseignement de l'Eglise primitive et des saintes Ecritures, ce n'était pas néanmoins à celles-ci, dont il ignorait encore la valeur, qu'il avait dû la guérison de son âme, bien qu'on doive con-

sidérer comme la date véritable de cette crise mémorable le jour où il lut dans la Bible les déclarations de saint Paul aux Romains et aux Galates. *La parole apostolique et prophétique devint pour Luther la règle absolue de la foi, le jour où les vérités du salut, que l'Eglise a empruntées aux Ecritures, firent sentir directement à son cœur leur puissante efficace.* La sainte Bible avait été jusqu'à ce moment décisif envisagée par lui comme l'un des moyens de grâce que Dieu a accordés à son Eglise, et non comme la règle absolue de la foi.

Pour bien comprendre le développement de la pensée religieuse de Luther, nous devons jeter un coup d'œil rapide sur les diverses tendances religieuses dont il a pu subir l'influence, et qui lui avaient même, dans une certaine mesure, préparé les voies. Pendant ces heures sérieuses de méditation solitaire, qu'il consacrait à l'étude de la vérité, tout en cherchant à se rendre compte de sa foi, et à en formuler les nouveaux principes, il se sentit tout particulièrement attiré par les représentants les plus purs du mysticisme germanique, la théologie allemande et Tauler, et s'appropria un grand nombre de leurs idées et de leurs principes, tout en les transformant par le souffle de sa puissante individualité morale. Dès avant 1517, il était en possession des bases les plus importantes, anthropologiques et théologiques du principe évangélique (1).

Pénétré comme les mystiques du sentiment profond de l'action de Dieu sur le monde, il voit l'univers soumis à l'influence divine, et placé sous sa dépendance absolue, à chaque moment de sa durée. Aussi, tout à l'encontre du pélagianisme et du déisme, l'humilité est-elle pour lui l'élément essentiel de toute piété véritable, mais il a soin d'en écarter tous les éléments magiques et artificiels, que le mysticisme se plaît à élever entre l'homme et Dieu. C'est de Dieu que l'homme a soif, et de lui seul ; aucune révélation, aucune grâce, si elle ne renferme pas Dieu tout entier, ne peut apaiser la soif de l'âme, et satisfaire ses ardents désirs. Ce sentiment est si profond que nous ne pouvons posséder qu'en lui la plénitude de notre être, nous sommes dans l'erreur toutes les fois que nous cherchons à vivre en dehors de Dieu, en nous concentrant dans notre égoïsme. L'homme doit s'anéantir et laisser Dieu accomplir en lui le vouloir et le faire. Luther n'entend pas sans doute par là une confusion panthéiste de l'homme et de Dieu (2), mais une union profonde et vivante par l'amour. Aussi

(1) Löscher, Vollstændige Reformationsacten, 1720, 2 parties. Luthers Werke von Walch, XII, 2144, 2337. Dieckhoff, Deutsche Zeitschrift, 1853. Harries, Deutsche Jahrbücher, 1861, VI, 714.

(2) Löscher, I, 241. « Non quod in verbum substantiale mutemur — nos non Deus efficimur. » Nous sommes unis avec Dieu, comme « appetitus et appetibile, amor et amatum suum unum sunt — non substantialiter. »

prêche-t-il la mort du vieil homme, et le sacrifice de notre égoïsme coupable offert à Dieu dans notre repentir, qui doivent nous remettre en possession de notre personnalité véritable par la communion avec lui. Cet égoïsme, triste fruit de la chute, nous aveugle en effet sur notre misère, nous abuse sur notre pauvreté spirituelle, et nous prive de la seule source de notre paix et de notre bonheur. Il nous est aussi impossible de conquérir par nos propres forces le souverain bien, que de le découvrir en nous dans notre condition présente. Réagissant ainsi contre la méthode et contre les théories du mysticisme pélagien, Luther affirme que nous ne pouvons nous rapprocher de Dieu qu'avec son aide. Dieu ne doit pas être seulement le but de notre activité, mais encore le chemin qui conduit à lui.

Pénétré du sentiment profond de la faute et de la responsabilité de l'âme, Luther laisse bien loin derrière lui le quiétisme des mystiques, et leur attente passionnée de l'infini. En un mot, il proscrit la repentance des Tauler et des Ruysbroeck, qui n'est qu'un état passif de l'âme, et substitue à leur piété, mélange étrange de rayons et d'ombres, de joie profonde et d'amer désespoir, la crainte des jugements de celui qui est saint, la conscience du péché, qui fait naître dans l'âme une souffrance non plus purement esthétique, mais profondément morale, et à laquelle les consolations, que le mysticisme lui présente, ne sauraient plus suffire. Pour tarir en nous la source profonde de ce désespoir, que provoque la conscience de notre indignité radicale, et de l'inflexible justice du ciel, et pour nous racheter du honteux esclavage dont nous supportons en frémissant les chaînes, sans pouvoir parvenir à les briser, il ne suffit pas qu'on nous promette qu'à la crainte succédera sans transition la grâce divine. Procéder ainsi serait nier la réalité de nos craintes et l'autorité de notre conscience, ce témoin céleste. Bien au contraire, nous devons conserver cette crainte, appelée à se transformer pour notre salut (nous verrons sous quelle influence) en un respect filial (*timor filialis*). Il en résulte que l'amour et la crainte subsistent ensemble, tous deux dirigés vers Dieu. L'amour uni à la crainte fait naître la confiance; la crainte unie à l'amour se transforme en une sainte et respectueuse aversion pour tout ce qui peut déplaire à Dieu.

Il nous est difficile d'atteindre ce but grandiose de la piété, mais nous devons affirmer que l'espérance et la foi sont accompagnées d'un saint tremblement et d'une sainte angoisse, comme la grâce est unie à l'amour. Ainsi donc, la foi n'est point le fruit et la récompense de la sainteté et de la grâce infuse de Dieu. Non, la foi, que Luther appelle aussi pendant cette période l'espérance, est le foyer ou viennent se concentrer et s'unir la crainte de la justice divine, et le

désir de l'âme de s'unir à la source de toute vie. La grâce doit prévenir les aspirations de l'âme; saisie et embrassée par la foi, elle grandit dans l'âme, en dissipant par sa lumière les ténèbres de l'erreur, et en apaisant les angoisses de la conscience par les ardentes effluves de l'amour. La victoire par laquelle le monde est vaincu, c'est notre foi, qui s'attache au Christ vainqueur de la mort et du péché. Les macérations et les jeûnes, efficaces pour la foi naissante, arrêtent plus tard ses progrès, car une seule chose, la méditation constante des Ecritures lui est nécessaire. Puisque c'est dans la foi seule que la crainte et l'amour se trouvent harmoniquement unies, et que cette foi présuppose son objet comme accessible et nécessaire, nous nous trouvons amenés à étudier dans les écrits de Luther le second élément de sa doctrine de la foi, l'élément théologique, qu'il emprunte aux écoles mystiques, tout en le pénétrant de son individualité puissante.

Dans sa théorie de la révélation qui a pour nous le plus d'importance, et dont nous retrouvons les éléments principaux dans son sermon de Noël 1515, Luther cherche surtout à rendre le Dieu vivant accessible à l'intelligence. Dieu n'est pas seulement pour lui, comme pour les anciens mystiques, une essence mystérieuse et insondable, présente partout, mais insaisissable pour l'intelligence. Tout au contraire, l'essence éternelle et vivante de Dieu le porte à se déterminer lui-même par un mouvement intérieur et spontané, d'où procède la Parole éternelle. En se rendant ainsi accessible, le Dieu infini a déjà établi entre lui et le monde, en particulier le monde des esprits, une communion vivante et intime. De même que cette détermination de Dieu le rend accessible, et manifeste sa volonté de se révéler lui-même, de même la nature humaine, malgré sa chute profonde, a conservé des éléments sérieux de sa réceptivité originelle de la vie divine. L'humanité est une matière, qui attend de Dieu sa forme et sa direction; elle aspire à recevoir Dieu directement et par son action puissante, et elle est capable de le saisir par la foi, quand il daigne s'offrir à elle. Mais cette évolution éternelle, accomplie au sein de l'essence divine, ne saurait nous suffire. Dieu est invisible, et l'homme dans sa condition présente, esclave du péché et ne marchant que par la vue, ne saurait s'élever jusqu'à lui. Dieu doit lui-même s'abaisser jusqu'à l'homme, et se rendre visible et accessible à tous, s'il veut que nous le possédions. Il le veut, puisqu'il nous a créés par amour, et Jésus-Christ s'incarne dans une chair semblable à la nôtre en toutes choses, excepté le péché. L'humanité du Christ n'est pas un simple vêtement, ou une apparence. Nous ne devons point considérer Christ comme un simple révélateur, comme le signe du Dieu invisible. Il est plus que cela, il est *Tout* pour l'âme, car en lui l'homme saisit

et possède Dieu tout entier. Il y a le même rapport entre son humanité et la Parole, qu'entre Dieu et l'humanité, la Parole n'est pas transformée en chair, en humanité, et ne se contente pas non plus de revêtir et de porter la chair, mais la Parole est devenue chair pour nous révéler Dieu, et, en possédant le Fils, nous avons aussi le Père. La puissance et l'être qui, dans la Trinité divine, appartiennent au Verbe éternel, constituent aussi les attributs de la Parole devenue chair, et l'évolution dans le temps reproduit l'évolution éternelle. L'incarnation du Verbe est un pas de plus, qu'accomplit Dieu pour se rapprocher de la créature par une détermination spontanée de son être. L'Esprit-Saint aussi, Parole de la Parole devenue chair, participe à sa puissance et à son être, et en rend participants tous ceux qui soupirent après leur possession. Il communique à ces âmes sincères et religieuses la substance des grâces célestes, les transforme en enfants de Dieu, en frères du Fils unique, et les divinise. Sans doute la foi qui embrasse et aime le Fils, ne possède pas ici-bas toute la puissance divine qui lui a été promise par Dieu, mais elle se nourrit de l'espérance glorieuse de saisir et de posséder un jour des trésors inépuisables et éternels.

En insistant sur cette doctrine de la Parole de Dieu, qui se révèle elle-même et se rend accessible à tous en entrant dans le développement historique de l'humanité, Luther a voulu, tout en restant fidèle à sa lutte contre toute tendance pélagienne, dépasser le point de vue mystique de l'anéantissement de l'âme humaine dans l'océan de la vie divine, et obtenir une base théologique pour sa notion de la foi, mélange harmonique de repos en Dieu, d'abandon de l'âme et d'activité pratique, réceptivité vivante de la grâce divine et soumission joyeuse à l'impulsion donnée par elle. Ce sentiment profond de crainte et de remords, cette soif de sainteté et de pardon que l'âme éprouve en s'approchant de Dieu, imprime à la révélation un caractère remarquable de sainteté et de miséricorde. L'incarnation, la vie, les souffrances et la mort de Jésus-Christ ont un rapport direct avec le péché et la responsabilité de l'homme. Elles l'affranchissent de la terreur qu'il éprouvait à la seule pensée de Dieu, en satisfaisant à la justice divine, en accumulant sur sa tête innocente les colères et les châtiments que l'humanité pécheresse avait attirés sur elle. Ainsi la foi n'a plus à méconnaître les droits de la justice divine et d'une juste crainte de la Divinité, pour se sentir réconciliée avec elle et pour jouir en paix de son amour avec un mélange de crainte et d'affection filiales.

Ces prolégomènes ne définissent pas encore avec assez de netteté et de précision l'essence de la foi justifiante. Se rattachant au début de son œuvre réformatrice à Augustin et aux docteurs mystiques (dans

les *Résolutions* de ses XCV thèses), Luther n'avait pas encore établi une démarcation assez précise entre la justification et la sanctification ou l'amour, et il faisait découler le sentiment de la réconciliation, en partie du bien implanté dans nos âmes, en partie de la foi aux promesses de Jésus-Christ. Il admet une première effluve de la grâce, qui même avant l'absolution du prêtre, dispose le fidèle à accomplir le bien, et manifeste ainsi sous une forme précise, et dès l'origine, la certitude du pardon de Dieu. Luther assigne même à la grâce le vif besoin de pardon qu'éprouve l'âme, et croit qu'elle n'agit que dans le cœur de ceux auxquels Dieu a déjà pardonné. Fidèle à l'esprit de saint Augustin, il fait remonter, il est vrai, toute l'œuvre de la justification de l'homme jusqu'à la grâce; le pardon de Dieu précède même l'octroi de son Esprit, et ne dépend pas des premières manifestations de la vie nouvelle dans l'âme. Mais comme le sentiment du pardon est relié étroitement par lui à l'effusion du Saint-Esprit dans le cœur, et comme ce n'est pas elle, qui donne à l'homme la conscience et la certitude de sa justification, on doit y joindre l'absolution sacerdotale, et la foi, non pas tant à la personne et aux fonctions du prêtre, qu'à la promesse de Jésus-Christ.

Cette promesse, communiquée et prêchée par le prêtre, exerce la foi, et la fait naître même par l'offre du pardon céleste, dont la réalité et la vérité objectives subsistent, quand même il n'est pas accepté par la foi. La foi et la repentance, sans laquelle elle ne saurait psychologiquement subsister, n'ont aucune valeur méritoire, et n'exercent aucune influence sur l'offre du pardon, qui est, au contraire, prévenante et libre. Toutefois Luther, qui a combattu jusqu'à l'extrême les doctrines pélagiennes, n'éprouve pas moins d'aversion pour la doctrine magique, qui enseigne que l'homme peut recevoir sans l'intervention de la foi la grâce objective, pourvu qu'il n'y oppose aucun obstacle. Le sacrement constitue pour lui l'offre objective du salut, valable déjà aux yeux de Dieu avant l'apparition de la foi, mais il affirme avec une égale énergie que c'est la foi, et non pas le sacrement, qui justifie, parce que c'est elle seule, qui permet à l'âme de s'assimiler la grâce qui lui est présentée. Il donne à cette possession de la grâce, offerte et acceptée, le nom de justification réelle de l'homme, et y rattache la nouvelle naissance, commencée dans l'âme par la grâce infuse avant l'apparition de la foi, et éveillant ainsi en elle le sentiment de sa responsabilité, et le vif désir du pardon, et de la certitude du salut, désir qui trouve sa nourriture et sa satisfaction dans la foi en l'absolution du prêtre.

Cette exposition dogmatique, par le fait qu'elle ne distingue pas assez nettement le sentiment de la justification de celui du pardon, et

qu'elle fait précéder de l'action de la grâce la foi, qui accepte et embrasse la justification, présente des lacunes, qui ne permettent pas à l'âme de goûter la certitude joyeuse et absolue de son salut. La sanctification, en effet, n'est point pour l'homme l'œuvre d'un moment, mais de la vie tout entière; il doit donc en être de même pour la justification, tant qu'elle lui est aussi étroitement unie. Il en résulte pour l'âme un conflit plein d'angoisse et d'amère incertitude. Luther devra donc, dans le développement ultérieur de sa pensée religieuse, dépasser le point de vue d'Augustin, pour laisser la grâce libre et prévenante agir en l'homme, et le pénétrer de ses clartés bienfaisantes. Nous nous arrêtons donc un moment à ce point précis de son évolution religieuse, et nous proposons de retracer d'après lui un tableau complet et fidèle du principe évangélique, en en étudiant successivement les deux faces dans leurs différences respectives et dans leur union intime.

A. — *L'élément matériel du principe évangélique en soi, ou dans son indépendance relative.*

La grâce, en tant que puissance régénératrice et sanctifiante, et, par le fait, qu'elle réveille l'amour dans le cœur de l'homme, ne peut se communiquer à l'âme que par degrés et en se conformant à la loi du développement spirituel. En vertu même de sa nature, elle ne peut être un don de Dieu, que si elle opère en même temps une transformation dans le cœur. Le caractère prévenant de la libre miséricorde de Dieu à l'égard des pécheurs ne saurait se révéler tout d'abord dans l'œuvre de leur sanctification, mais avant tout de leur justification, à la condition que celle-ci n'implique pas un pardon des péchés, assujetti plus ou moins à l'amour actuel ou contingent de l'âme justifiée. Déjà dans ses *Resolutione* Luther avait proclamé l'indépendance du pardon de Dieu, et l'avait considéré comme une base de l'essence divine, comme les prémices nécessaires de l'effusion du Saint-Esprit et de l'économie tout entière du salut. Plus tard il a mis l'accent sur le pardon, et l'a décrit dogmatiquement comme le contenu primordial de la justification. En nous retraçant cet acte auguste de l'amour céleste, qui en vertu du sacrifice de Jésus-Christ prononce du haut de son tribunal éternel non plus une sentence de condamnation, mais une parole d'absolution sur l'humanité, Luther n'hésite plus à nous montrer le pardon libre et sans réserve, grâce objective et extérieure à l'homme, présentée à son acceptation pour faire naître en lui la foi, et non pas parce qu'il possède la foi et qu'il est animé

d'un sentiment de repentance agréable à Dieu. On doit, en effet, comprendre, que la vérité est antérieure à la foi, appelée à en faire sa nourriture spirituelle. Les desseins miséricordieux du Père céleste à l'égard des enfants déchus d'Adam leur sont révélés par la prédication de l'Evangile (action générale de l'Eglise de multitude sur le monde). Ils sont communiqués à chaque fidèle (action spéciale de l'Esprit de Dieu pour l'assimilation individuelle du salut) par le baptême, par l'absolution qui en renouvelle les grâces, et par la sainte cène. Cette réconciliation, que Dieu a scellée avec l'humanité et avec les fidèles, en leur imputant la justice de Jésus mort pour leurs péchés, et ressuscité pour leur justification, constitue désormais le plan de sa conduite à leur égard, l'accomplissement historique de ce plan, et le trésor inépuisable des grâces, que Dieu leur a réservées, et qu'il leur communique selon le plan de sa sagesse éternelle, et selon les progrès plus ou moins rapides de leur sanctification.

Dans cette évolution progressive de la pensée divine, et dans sa révélation historique, nous devons placer au point de départ, comme l'idée mère et génératrice la réconciliation mystérieuse, qui s'accomplit au sein de l'essence divine entre la justice et la miséricorde. Le Dieu vivant et agissant sans cesse ne saurait se renfermer dans sa pensée et dans sa détermination éternelles; son amour tend à se révéler, et à manifester au monde ses trésors de réconciliation et d'amour. L'évolution historique de l'œuvre du salut au sein de l'humanité doit refléter, en même temps que manifester, cette corrélation intérieure que nous venons de trouver en Dieu. Aussi cette œuvre divine ne débute-t-elle point par la régénération et la sanctification de l'homme. Pour que l'homme puisse être accessible à l'action de la grâce, et animé à l'égard de Dieu d'un sentiment profond de confiance filiale, il est nécessaire, qu'il se sente affranchi de cette terreur, qui l'éloigne d'un juste juge irrité contre ses égarements, et prêt à le punir; il faut, qu'à la crainte de l'esclave succèdent les relations primitives du fils avec son père, relations presque anéanties par le péché. Aussi le point de départ de l'œuvre régénératrice doit-il être placé dans la prédication du pardon gratuit et de la grâce prévenante, qui nous manifeste en Dieu le Père céleste, et qui, en éveillant dans nos cœurs la conscience de notre rédemption, nous fait vivre de notre foi, et nous met en possession dès ici-bas de l'éternelle félicité.

La volonté miséricordieuse de Dieu est insondable comme son essence même, et il ne saurait lui suffire d'affirmer à l'homme que ses péchés lui sont pardonnés. Après avoir rétabli l'harmonie primitive entre lui et l'humanité, Dieu suit avec bonté cette foi, qui s'est approprié ses promesses avec une filiale confiance, il lui facilite son

développement normal et progressif à la stature de Christ, et la pénètre de plus en plus de son souffle vivifiant, tout en la rendant de plus en plus individuelle. Nous pouvons affirmer, que l'homme acquiert par la foi non-seulement l'assurance du pardon de ses péchés, mais encore les prémices des dons de l'Esprit.

Pour Luther, en effet, plus encore que pour Mélanchthon, comme nous le voyons dans plusieurs beaux passages de son traité sur la liberté du chrétien, la foi en la rémission des péchés, ne consiste pas exclusivement dans l'acceptation par l'intelligence des mérites objectifs et impersonnels de Jésus-Christ, mais surtout dans l'abandon joyeux et spontané du cœur au Christ vivant et à son sacrifice. La foi saisit en lui sa rédemption, non plus perdue dans les profondeurs inaccessibles de la Divinité, mais s'abaissant jusqu'à lui, et incarnée en une personne, qu'il peut connaître et aimer. La sacrificature éternelle (voir l'épître aux Hébreux) de celui qui intercède pour nous, nous révèle combien il nous aime, et éveille dans notre cœur reconnaissant le saint désir de l'aimer à notre tour. Il s'établit désormais une communion tellement directe et vivante entre le Rédempteur et l'âme humaine, que celle-ci reçoit de son céleste ami, outre le pardon des péchés, tous les biens qui en découlent, non sans doute d'une manière immédiate et magique, mais par une progression lente et continue. Luther retrouve déjà dans la foi justifiante l'amour et les bonnes œuvres, celles-ci tout au moins en principe. Il s'opère une transformation radicale chez le croyant ; car, envisageant sous un point de vue tout nouveau ses rapports avec Dieu, et les rapports de Dieu avec lui, tels que Jésus-Christ les a rétablis pour l'éternité par son sacrifice, il se sent pénétré d'un principe fécond de vie nouvelle. La foi se transforme pour lui en un nouvel arbre de vie, arbre toujours vert, et jamais stérile, et qui porte des fruits savoureux de justice et de sagesse. Nous ne sommes pas étonné, en présence de cette justification si active, de voir l'apologie de la confession d'Augsbourg relever également la puissance justifiante et l'efficace rénovatrice de la foi, tandis que la Formule de concorde tend à séparer dans ses définitions dogmatiques deux principes si étroitement unis en fait, et donne aussi lieu à des distinctions toujours plus subtiles et plus dangereuses.

Les développements, dans lesquels nous venons d'entrer, mettent en lumière une autre vérité non moins importante. L'amour du chrétien est toujours exposé ici-bas à l'imperfection et à la lutte ; sa foi chancelante manque souvent de grandeur, de pureté, de confiance ; elle est appelée à se développer, à se fortifier et à grandir jusqu'à la mort. Nous ne pouvons, par conséquent, rattacher à aucun titre la joie du cœur, et la paix de la conscience à la perfection individuelle,

et à la justice propre de l'âme, et les faire procéder d'une vertu particulière de l'être moral. Nous devons, au contraire, en chercher la source unique dans le pardon gratuit, dans la grâce prévenante du Père céleste et dans les profondeurs de l'acte rédempteur accompli de toute éternité dans la pensée divine. Pendant tout le cours de notre développement spirituel, cette grâce unique du pardon des péchés subsiste tout entière en nous, malgré notre indignité, à moins que nous ne tombions dans l'impénitence finale. Ainsi la foi la plus chancelante et la plus incertaine conserve la pleine assurance du pardon de Dieu, et il ne reste plus de place pour le désespoir dans les âmes timorées et craintives. Ce pardon établit sur une base sûre et définitive les nouveaux rapports entre l'homme et Dieu. Il ne subit aucune atteinte, aucune ombre de changement en dépit des vicissitudes et des crises intérieures de la vie spirituelle. Il en résulte que l'âme fidèle, tout en sentant grandir en elle, dans l'ardeur de la lutte, les douleurs et les angoisses du péché, conserve, cependant, dans sa plénitude le sentiment consolant et joyeux de la paix céleste, puisque Jésus-Christ couvre et cache devant Dieu nos imperfections et nos faiblesses, tout en se constituant le garant du triomphe définitif du bien en nous dans l'avenir.

La foi communique à l'homme la certitude vivante et personnelle du rétablissement de ses rapports avec Dieu. C'est là sans doute un acte de la volonté humaine, mais un acte rendu possible et réalisé par l'amour tout puissant et efficace de Jésus-Christ. Du jour où l'homme a accepté avec confiance le bienfait ineffable, qui lui était offert, l'objet de sa foi devient véritablement son bien, sa nourriture et sa vie. Nous devons établir une distinction entre la foi, qui accepte le salut, et la foi, qui le possède, entre la confiance et la certitude. La foi, qui a pris possession du cœur de l'homme, lui communique la certitude de sa rédemption en ce Jésus, auquel elle s'est donnée, et en même temps l'assurance de sa dignité, de sa puissance rédemptrice et de l'inébranlable et sainte réalité de ses promesses. La vérité divine elle-même s'établit en puissance dans le cœur des rachetés, et leur révèle sa présence par le témoignage irrécusable du Saint-Esprit.

Cette vérité n'est pas un dogme théorique et abstrait, comme celui de l'inspiration des saintes Ecritures ; ce n'est pas seulement le principe nouveau de bien que la grâce a déposé dans nos cœurs; ce n'est pas enfin la révélation de nos nouvelles relations avec Dieu. Non, c'est quelque chose de plus vivant, de plus intime encore. Cette foi, que l'âme s'approprie, devient pour elle la perception intérieure de l'intérêt et de l'amour, que Dieu nous porte, et des nouvelles relations qu'il veut établir avec nous. Grâce à elle, l'homme se sait, et se

sent personnellement racheté par Jésus-Christ ; le pécheur acquiert la douce assurance que Dieu l'aime non pas d'un amour général, mais individuel, et qui s'adresse directement à lui. Les pensées et les paroles de Dieu sont créatrices, son témoignage est fécond, et fait naître dans notre cœur la conviction que nous sommes ses enfants. Dieu nous communique ainsi la douce assurance, que le témoignage de notre cœur est le reflet de l'action du Saint-Esprit, et non pas une illusion de notre esprit charnel et grossier.

Luther a constamment attaché la plus grande importance à cette certitude intime du salut et de la vérité divine du christianisme. Il en retrouve l'élément primordial et la pierre angulaire dans la justification du pécheur devant Dieu, en vertu des mérites de Christ, justification perçue et ratifiée par la foi. En fait Luther trouve la certitude par excellence en Christ, le Rédempteur, qui assure à l'âme qui l'a embrassé par la foi, la conscience inébranlable de la vérité de son objet, et de la réalité divine de ses espérances. Comme on le voit, il n'établit la base de la certitude religieuse ni sur l'autorité de l'Eglise, ni même sur l'autorité du canon des Ecritures déterminé par ses conciles et ses docteurs. Non, c'est la parole sainte elle-même, dans la richesse et la variété de ses formules, qui se rend témoignage à elle-même avec une éloquence et une évidence irrésistibles pour le cœur. Comme il n'avait pas conquis directement la certitude de son salut par la lecture des Ecritures, et par la foi en leur autorité absolue, Luther ne pouvait accorder encore au canon la place qu'il mérite, et proclamer le principe évangélique de son *autorité formelle*. Ce qui l'a séduit, et entraîné par une irrésistible évidence, c'est le contenu même des révélations divines, qui ont éveillé dans son cœur des aspirations infinies, que seules elles pouvaient satisfaire, et manifesté leur puissance, le jour où il s'est abandonné à leur direction avec une confiance sainte et filiale.

Assurément, l'Ecriture sainte a joué dans l'œuvre du développement de la foi de Luther le rôle de moyen de grâce. Comment, en effet, aurait-il pu rattacher au Christ historique l'acte de sa foi, en dehors de la présupposition, que la vérité du témoignage rendu par l'Eglise à Jésus-Christ présente des garanties générales (et il n'en existe pas réellement d'autres, que les documents renfermés dans le Nouveau Testament) ? L'absence de tout témoignage historique en faveur de Jésus enlèverait à la foi son objet, et le moyen de le connaître réellement. Néanmoins, bien que la foi traditionnelle présuppose d'une manière générale la vérité de ce témoignage, ce n'est pas encore là la foi, qui met en possession du salut. De plus, la seule acceptation par l'intelligence de la simple réalité historique de

Jésus n'est pas pour elle une garantie suffisante de certitude. L'Evangile, réduit à n'être qu'une pure vérité de fait, ne serait plus qu'une lettre morte, un lointain souvenir, un ensemble de dogmes et de vérités desséchées, n'ayant aucune action sur l'âme vivante et actuelle. Ce qui constitue le caractère particulier de la Bible, c'est qu'elle n'est véritablement comprise et efficacement acceptée que par l'âme qui reconnaît en Jésus-Christ, non-seulement une manifestation historique, mais encore le Christ éternel, vivant pour elle, et devant être connu par elle dans l'avenir, comme il la connaît actuellement. Il faut que l'âme saisisse en lui tout à la fois celui qui a souffert sous Ponce-Pilate, et celui qui comme le Père agit continuellement, et révèle aux croyants le chemin de la vie éternelle, dont toutes les puissances se concentrent en sa personne adorable. Celui qui sait découvrir dans l'Evangile l'union de la réalité historique et de la puissance éternelle, possède la source intarissable de la vie divine. La foi vivante, qui se nourrit des grâces ineffables de l'Evangile, n'a pas plus besoin d'un témoignage extérieur en faveur de sa divinité, que le voyageur, réchauffé par les rayons bienfaisants du soleil, du témoignage des savants pour croire à sa salutaire influence.

Etudions de plus près, et cherchons à découvrir comment la foi en la justification devant Dieu par les mérites de Jésus-Christ maintient son indépendance relative en face des saintes Ecritures. Sans doute nous ne devons pas trouver de différences essentielles dans les éléments constitutifs de la foi et des saintes Ecritures, car il y a identité entre eux. Néanmoins la foi se distingue par une vertu, qui lui est propre, la certitude du salut et de la vérité chrétienne, certitude, qui n'est point acquise par les procédés particuliers d'un mysticisme individuel, ou de la raison naturelle, mais par la confiance filiale et sans réserve de l'âme en l'Evangile objectif et éternel, qui s'offre à son acceptation. Dans la condition présente de notre raison naturelle (1), la foi ne peut devenir son partage, que si elle se soumet humblement à sa tutelle. Ce que la foi est appelée à vaincre dans la raison, malgré ce qui lui reste de sagesse et de force divines, c'est son orgueil, son égoïsme, son mépris des choses basses et sans apparence, en un mot l'élément irrationnel de la raison pratique. Après cette première victoire, la foi s'empare de la raison véritable, dont elle doit développer le germe fécond, de cette raison véritable, qui soupire après la communion avec Dieu, et qui veut posséder l'assurance de son salut, qui en un mot peut et doit, en renonçant hum-

(1) Luthers Werke von Walch, I, 162; VI, 181; VII, 1425; XI, 389, 1625, 2051, 2739; XII, 426, 923-27, 1529.

blement à sa propre sagesse, embrasser avec une sainte confiance la vérité objective, dans laquelle elle trouvera son salut.

Nous voyons par de nombreux passages de ses écrits quelle importance Luther attachait à cette certitude. Il retrouve dans le conseil (1), que Jésus-Christ adresse à ses disciples de se préserver des faux prophètes, le droit des chrétiens sans exception, et non pas des seuls papes et des seuls conciles, de juger la doctrine. Il dit au pape : « Tu as pris des décisions, et prononcé des décrets de concert avec les conciles; je dois juger, si j'ai à les accepter ou à les repousser. Pourquoi ? Parce que tu ne comparaîtras pas, et n'auras pas à répondre pour moi à l'heure de ma mort, je dois voir par moi-même où j'en suis, et acquérir la certitude de la vérité, à laquelle je m'attache. » Puis, s'adressant au chrétien, il continue en ces termes : « Tu dois être aussi assuré de posséder la parole de Dieu, que tu as conscience de ta propre existence. Ta certitude doit être même plus absolue encore, car c'est sur elle seule, que ta conscience peut s'appuyer. Quand bien même tous les hommes et les anges, quand bien même toutes les créatures prendraient une détermination, — si tu ne peux t'y arrêter toi-même, tu es perdu. Tu ne saurais asseoir ton jugement sur le pape, ou sur tout autre personnage, tu dois acquérir par toi-même le don de pouvoir te dire : Cette parole vient de Dieu, et cette autre de l'homme, ici est la vérité, et là l'erreur, autrement tu ne peux demeurer stable. T'appuies-tu sur le pape et les conciles, le diable peut faire une furieuse brèche à ta certitude, et te suggérer cette pensée : Que serait-ce, s'ils étaient dans l'erreur ! et déjà te voilà à terre. Voilà ce qu'il te faut faire : prends un air décidé, qui te permette de dire avec l'assurance de l'audace : Voilà la parole de Dieu, pour laquelle je sacrifierais volontiers mon corps, mon âme, et cent mille vies, si je les possédais. »

Luther veut que l'esprit ne s'accorde de repos et de trêve, que quand Christ lui-même s'est fait connaître à son for intérieur dans sa réalité et sa vérité divines. Bien qu'il ne fasse pas agir l'Esprit de Dieu en dehors de la Parole, prédication vivante de Christ, il croit nettement que l'Ecriture sainte, loin de vouloir retenir l'homme captif dans la lettre de son enseignement, le conduit au Seigneur lui-même, auquel elle rend témoignage. Elle n'enchaîne pas plus la foi du fidèle à sa propre autorité formelle, qu'à l'autorité de l'Eglise. Aussi, aux yeux de Luther, la foi, enfantée dans l'âme par le Saint-Esprit et par l'Evangile, c'est-à-dire par le contenu des saintes Ecritures, constitue un tout harmonique, une création nouvelle, libre et indépendante en face du canon légal. Cette opinion de Luther est suffisamment mise en

(1) Luthers Werke von Walch, XI, 1887.

relief par ses explications sur la foi historique et par ses relations avec les Vaudois, qui assignaient, comme les catholiques, une valeur légale aux Ecritures. Il accorde, sans doute, un certain rôle à la foi historique, et il la considère comme la forme première, sous laquelle le christianisme se présente à l'âme. Il permet aussi à l'éducation chrétienne de soutenir une piété, qui admet au nom d'une autorité extérieure, appuyée sur de puissantes garanties morales, bien que lui demeurant étrangère, des faits et des principes, dont la vérité ne lui a pas été attestée par son expérience personnelle. L'homme naturel doit commencer par devenir chrétien; le christianisme, auquel il est encore étranger, doit se présenter à lui comme la source unique d'une vie supérieure et seule digne de lui.

L'Eglise romaine veut, elle, retenir l'homme dans les chaînes de cette première obéissance, l'acceptation aveugle de son autorité. Le fidèle ne peut croire en Jésus-Christ, qu'à travers l'autorité de l'Eglise, et non pas pour ainsi dire croire à l'Eglise, parce qu'il a reconnu l'autorité, que Christ possède, et qui se rend témoignage à elle-même dans son cœur. En agissant ainsi, l'Eglise romaine tombe dans deux erreurs des plus graves. Elle interdit à l'homme toute communion directe et vivante avec son Sauveur, elle s'arroge une autorité supérieure à lui; elle va même plus loin, puisqu'elle envisage comme une impiété, digne des châtiments les plus rigoureux, tout sentiment, toute pensée, qui dépasse la limite étroite de l'obéissance, et qui s'élève directement à la possession personnelle du Sauveur et de son ministère de réconciliation et de pardon. On pourrait presque croire que les Vaudois ont plus d'affinités, qu'il ne semble à première vue, avec l'Eglise romaine, (car ils enseignent, eux aussi, que l'autorité des saintes Ecritures éveille en nos âmes la foi au Sauveur), et affirmer qu'ils retombent sous le joug légal, puisque dans leur théorie une autorité extérieure s'élève entre le fidèle et Jésus-Christ. La Parole sainte n'est point le Christ, car elle n'a d'efficace, que quand l'Esprit-Saint agit par elle sur l'âme à son heure et selon son bon plaisir.

Luther a fait la douce expérience de sa réconciliation avec Dieu par le ministère de Jésus, et il veut que, comme lui, tout chrétien fasse, sous l'influence du Saint-Esprit, cette même expérience, que ne saurait remplacer l'Ecriture, bien qu'elle soit un des moyens, dont Dieu se sert pour donner à l'homme la certitude de son salut. « Les romanistes (1) se demandent, comment nous pouvons distinguer entre la vérité et l'erreur, et prétendent, que seuls les papes et les conciles peuvent nous éclairer et nous instruire. Chrétien, laisse-leur dire tout ce qui leur

(1) Luthers Werke von Walch, XI, 1888.

passe par la tête; ni papes, ni conciles ne peuvent apaiser ta conscience, tu dois prononcer toi-même, et il y va de ta vie. Dieu doit parler à ton cœur, et lui dire : Voici ma parole! Cette parole, Dieu l'a fait prêcher par ses apôtres, et aujourd'hui encore par ses serviteurs. Mais quand même l'archange Gabriel parlerait du haut du ciel, cela ne me servirait de rien, je dois entendre Dieu lui-même. Les hommes peuvent me prêcher la parole; Dieu seul peut me la graver dans le cœur, et, quand il garde le silence, elle demeure une lettre morte. Personne ne peut m'arracher du cœur la parole que Dieu m'adresse, et je dois en être aussi certain, que je le suis que trois et deux font cinq. Voilà la certitude, et, quand même tout le monde s'élèverait contre elle, moi je sais qu'il n'en peut pas être autrement. Qui me décide? personne, la vérité seule, si claire, si limpide, qu'aucune puissance ne peut récuser son témoignage. »

Luther place la certitude, que le chrétien peut acquérir, sur le même rang que les axiomes (1) des mathématiques, et il est caractéristique, qu'il ait donné à la certitude chrétienne le nom de conscience, ce qui est d'autant plus frappant, en raison du caractère moral de la foi. La foi est pour lui (2) la conscience vivifiée et élevée en dignité et en puissance par le christianisme. « La certitude est surtout nécessaire dans la doctrine chrétienne, car je dois savoir à quoi m'en tenir sur Dieu, ou plutôt connaître ce que Dieu veut à mon égard. C'est une des erreurs diaboliques des papistes, d'avoir appris aux âmes à douter du pardon de leurs péchés et de la miséricorde divine (3). » Quand même, continue-t-il, la papauté ne serait pas tombée dans d'autres erreurs, elle serait coupable, puisqu'elle rend les âmes chancelantes et angoissées. En me faisant douter de mon salut, on me dépouille de mon baptême et de la grâce de Dieu (Ps. LI, 12; 1 Cor. IX, 26; Hébr. XII, 12; 2 Pierre I, 10; Rom. XIV, 23). Nous devons enseigner au monde, que Dieu n'est pas un être irrésolu et changeant, mais Celui qui est, dont la parole est immuable et la pensée éternelle, qui a révélé une fois pour toutes ses desseins au monde. Dieu envoie aux chrétiens l'esprit d'adoption, que Christ possède, et qui leur permet de s'écrier

(1) Luthers Werke von Walch, XIX, 128, 129. — Notre raison affirme avec certitude, que trois et sept font dix, et ne peut pourtant pas plus prouver la vérité de son affirmation, qu'en nier la vérité. Elle est elle-même dominée, et non pas maîtresse; elle est dirigée par la vérité, sur laquelle elle n'a aucun contrôle. Il existe dans l'Eglise une raison semblable, qui juge les doctrines, illuminée par l'Esprit-Saint. De même que les philosophes jugent tous les axiomes d'après certaines vérités incontestables et incontestées, de même l'Esprit juge toutes choses, et n'est jugé par personne. 1 Cor. II, 15.

(2) Id., XI, 1887; II, 2343; IX, 805; XVIII, 2060.

(3) Id., II, 1985-1987.

avec lui : Abba, Père bien-aimé (Rom. VIII, 15; Gal. IV, 1-8)(1). Ce cri, ceux-là seuls le poussent avec joie, dont la conscience peut affirmer avec énergie, sans hésitation et sans incertitude, que non-seulement leurs péchés leur sont pardonnés, mais encore qu'ils sont devenus les enfants du Père céleste, heureux dans leur certitude, inébranlables dans leur confiance. Le chrétien doit en être assuré plus que de sa propre vie, et souffrir plutôt mille morts et mille enfers, que de laisser le plus faible doute se glisser dans son cœur. A la vérité, l'homme peut, au plus fort du combat de la foi contre le cœur naturel, se croire perdu et abandonné par son père, devenu son juge impitoyable; mais la confiance filiale doit reprendre le dessus, malgré ses craintes et ses angoisses, sinon la victime appartient au malin. « Quand Caïn (Rome) entendra ces paroles, tu le verras dans son humilité se frapper la poitrine, et s'écrier : Dieu me préserve d'une audace aussi coupable, d'une aussi effroyable hérésie! Comment moi, misérable pécheur, serais-je assez orgueilleux, pour me dire enfant de Dieu! Non! Non! Je vais m'humilier, avouer mon péché... Laisse-le dire, et préserve-toi de la race de Caïn, comme de l'ennemie la plus acharnée du christianisme et de ton éternelle félicité. Oui, nous savons que nous sommes de pauvres pécheurs, mais il ne s'agit pas ici de savoir ce que nous sommes, mais ce que Christ a accompli et ce qu'il accomplit encore chaque jour pour nous. »

Nous ne parlons pas, ajoute-t-il, de notre nature, mais de la grâce divine, qui est aussi élevée au-dessus de nous, que les cieux sont élevés au-dessus de la terre. Si tu estimes que ce soit une chose trop grande et glorieuse pour toi d'être un enfant de Dieu, mon bien-aimé, ne considère pas comme une chose méprisable, que le Fils de Dieu soit venu vers toi, qu'il soit né d'une femme, et ait été assujetti à la loi, pour te transformer en un véritable enfant de Dieu! L'œuvre de Caïn est étroite, et ne produit que des cœurs remplis de timidité et d'angoisse, incapables de supporter la souffrance, ou l'action, se laissant épouvanter par une simple feuille (Lév. XXVI, 36)(2). La certitude personnelle est une sainte réalité. Nous pouvons ressentir au fond de notre cœur l'appel du Saint-Esprit, car cet appel de la grâce répond à celui de notre propre conscience, et remplit tout notre être d'une douce certitude, qui lui communique la vie et la paix (Rom. VIII, 16-26). Si tu ne te sens pas appelé, prie sans relâche, jusqu'à ce que Dieu t'ait exaucé, car tu es encore Caïn, et tu cours un grand péril. Sans doute tu ne dois pas demander, que la voix de

(1) Luthers Werke von Walch, XII, 322, 323.
(2) Id., XII, 324 et 1045. Auslegung von Rom. VIII, 12-17.

Dieu se fasse seule entendre dans le sanctuaire intérieur de ton âme, car le péché lui aussi élève la voix, et te plonge dans l'angoisse. Mais l'esprit de Christ doit dominer et étouffer ses cris, car, si notre cœur nous condamne, Dieu est plus grand que notre cœur (1 Jean III, 20). Cette voix céleste n'est en réalité que la confiance filiale, que nous inspire notre Père céleste. Le cœur, dans lequel agit l'Esprit de Dieu, est celui que pénètre la foi vivante en Jésus-Christ, et il reçoit de lui en abondance la joie, la paix et la confiance, qui lui rendent témoignage en nous. Nous ne devons ce sentiment de confiance filiale envers Dieu, ni à notre propre justice, ni à la loi, mais à l'Esprit, qui s'atteste en nous en dépit de la loi, et de notre indignité, et nous permet de triompher malgré notre faiblesse(1). Ce témoignage nous met à même de comprendre la puissance de l'Esprit, qui agit en nous par la Parole; notre expérience s'accorde ainsi avec l'Ecriture et avec la prédication. N'as-tu pas éprouvé quelle consolation tu retirais dans tes jours de deuil et d'angoisse de cet Evangile, qui dissipait tes craintes et te révélait (2) le Dieu d'amour?

On ne devrait cependant pas conclure de ces quelques expressions de Luther, qu'il a enseigné que nous devons tout décider par nous-mêmes, et que la certitude de notre salut ne dépend que de l'énergie, avec laquelle nous affirmons que nous sommes enfants de Dieu. La certitude de la foi est si peu pour lui une opération individuelle de l'âme, qu'il cherche à établir cette certitude en dehors de l'âme humaine sur les bases objectives de la Parole et des grâces renfermées dans les sacrements. En effet, cette certitude subjective est à ses yeux une résultante de la grâce objective, de l'Esprit de Dieu, grâce communiquée à l'âme par la puissance objective de l'Evangile. Son action diffère du témoignage renfermé dans l'Evangile, bien

(1) Luthers Werke von Walch, XII, 1046.

(2) Id., VIII, 1030-1033. « Il était à craindre, dit Luther, que tous ne trébuchassent au concile des apôtres, si ces trois héros (Paul, Jean, Jacques) n'avaient pas lutté avec énergie. Dieu n'a promis son Esprit à aucun concile, mais au cœur des chrétiens, Jacques n'est pas resté entièrement pur, et Pierre a bronché (Gal. II) : chacun doit donc se rendre compte de la pureté de sa foi, et ne point s'appuyer sur les conclusions d'autrui. Pour être heureux, tu dois être si assuré de la parole de grâce, que, quand même tous les hommes penseraient autrement, quand même les anges te diraient : non, tu puisses rester seul, et dire : Je sais que je possède la vérité. Ceux qui sont contre nous, pensent qu'on doit se porter là, où va la foule, demande-leur pourquoi donc nous voyons (Actes XV) les meilleurs chrétiens broncher, sauf trois, sur le point fondamental de la foi. La brebis doit connaître la voix du berger, et de lui seul, mais fermer ses yeux, boucher ses oreilles, et ne rien entendre, quelque pieux et sages que soient ceux qui veulent la séduire. Si tu n'agis pas ainsi, et si tu veux écouter d'autres voix, tu es perdu. Dieu te permet de fortifier ta foi dans le commerce d'âmes pieuses; profites-en, mais n'asseois pas ta foi sur eux seuls. »

qu'il coincide avec lui, puisque le cœur retrouve sa filiation divine dans l'Ecriture (1). S'il n'existait pas en nous-mêmes un témoignage spirituel et vivant de nos relations filiales avec Dieu, notre individualité morale et la Parole sainte resteraient en présence, étrangères l'une à l'autre. La parole de Dieu serait lettre morte, une loi rigoureuse pour l'âme impuissante à passer des ténèbres du péché à la lumière de la nouvelle naissance.

Luther, si énergique contre le formalisme légal d'une fausse orthodoxie, ne s'élève pas avec moins d'énergie contre la sécurité trompeuse des esprits superbes, qui méprisent les Ecritures (2), source divine de paix et de consolation pour l'âme. Ne sont-elles pas une voie royale, que la miséricorde divine a ouverte à ses enfants, pour les conduire à la certitude de leur salut, à l'assurance inébranlable que leurs péchés sont pardonnés et que la condamnation ne pèse pas sur leur tête? Cette foi, à l'origine pleine d'angoisse, doit se transformer en une foi personnelle. Ce que l'âme doit s'approprier, c'est l'Evangile, (qui fournit et offre à la foi son objet, à savoir le pardon des péchés), auquel s'unit le Saint-Esprit, pour opérer en l'homme l'acceptation de la foi, en le gagnant à l'amour de Dieu, quand et comme il le juge convenable. La foi *acceptante* de l'homme n'est pas au point de départ une certitude absolue, mais une confiance encore hésitante et troublée. Et voici ce qu'opère dans l'âme croyante le Saint-Esprit — il transforme la bonne nouvelle, qu'il y a déposée, en un principe vivant et efficace, en un élément de l'âme elle-même; il communique à la foi la certitude de son salut, en lui assurant la conscience personnelle de sa propre justification, et en développant en elle la nouvelle créature consciente, sainte et libre en Dieu. Cette nouvelle créature croit désormais, non pas ce qu'elle a entendu dire, ce qu'une autorité étrangère, même celle des saintes Ecritures, a imposé à son intelligence, ou ce que sa propre volonté s'est arrêtée à choisir; non elle croit ce qu'elle a éprouvé dans les profondeurs les plus intimes de son être, grâce à l'action puissante de l'Esprit de Dieu, à la vertu salutaire de la Parole, qui lui a révélé le Sauveur. Cette acceptation confiante, et qui auparavant, vivait d'espérance, possédera désormais et pour toujours une connaissance personnelle et directe de Christ, de sa dignité et de sa puissance. Les enseignements des saintes Ecritures ont ainsi reçu auprès de nos cœurs un sûr témoignage, et l'amour de Dieu, en enflammant notre amour au contact du Saint-Esprit, nous met en possession d'une certitude de la

(1) Luthers Werke von Walch, XII, 435, § 95
(2) Id., XII, 938.

valeur divine des enseignements scripturaires, mille fois préférable à l'autorité du canon légal et à l'adhésion la plus aveugle au jugement de l'Eglise.

Luther a en vue la foi *acceptante* quand il la qualifie de confiance simple et enfantine en Jésus-Christ, et quand il déclare qu'elle rend à Dieu l'honneur, qui lui est dû, et qu'elle accomplit le grand commandement, qui nous défend l'idolâtrie (1). Il va même plus loin, car il retrouve en elle le germe de l'obéissance à tous les commandements de Dieu, le vrai culte, le seul sacrifice agréable. Il dit de la foi, qui a saisi avec confiance l'enseignement de Dieu, qu'elle se perfectionne et grandit sans cesse. Elle plaît à Dieu, parce qu'elle tire son éclat de Jésus-Christ. Les croyants sont agréables à Dieu comme Christ leur chef, qui rétablit en eux l'image divine (2). Cette foi reçoit en partage l'affranchissement de la coulpe et de la loi, la nouvelle naissance, le rachat de la souffrance et de la mort (3). La foi justifie donc (4), non pas en vertu de sa propre puissance, mais grâce à Jésus (5), qui lui appartient désormais, et dont la justice lui est imputée. La justification ne dépend pas du degré d'intensité et de confiance de la foi. La foi peut être faible, incertaine, chancelante; son efficace dépend de l'objet qu'elle embrasse, de la grâce qu'elle saisit avec plus ou moins d'énergie Nous ne devons pas faire dépendre notre justification de l'intensité de nos sensations religieuses. Même au sein du doute et de l'angoisse, nous pouvons, appuyés sur Jésus-Christ, posséder la parfaite assurance de notre salut (6).

Luther ne réduit pas au pardon des péchés l'assurance, que procurent à la foi l'intercession de Jésus-Christ et l'action du Saint-Esprit, bien qu'il fasse reposer sur elle toute la vie chrétienne. Cette assurance s'étend pour lui à la vie de l'âme dans la plénitude de ses facultés. Nos paroles et nos actes, nos méditations solitaires et nos enseignements publics, tout notre être moral en un mot, doit porter le sceau divin de la conviction chrétienne (7). « Nous devons être assez fermement persuadés que Dieu parle et agit en nous, pour pouvoir affirmer que notre vie est un reflet de la vie divine. Nous devons offrir le sacrifice de notre vie comme un témoignage éclatant de cette vérité; autrement notre foi chancelante ne repose que sur le

(1) Luthers Werke von Walch, XIII, 2454; IV, 1068; VIII, 2040. Voir Apologie, p. 70. Edition Hase.
(2) Id., I, 622; X, 2220 sq.; XI, 1555, 1526.
(3) Id., XI, 853, 1569 sq.
(4) Id., I, 1140 sq.; VI, 2315 sq.; XII, 644, 2089; XVI, 1432.
(5) Id., VIII, 1729; XII, 319.
(6) Id., VI, 715 sq.
(7) Id., IX, 804, über 1 Petri IV, 11.

sable. Or, Dieu a voulu qu'elle fût assise sur le roc vif. » La véritable foi, dit-il, possède le regard de l'aigle (1), une connaissance aveugle, et pourtant pleine de clarté (2), elle juge toutes choses, et, comme elle seule possède la véritable connaissance divine (3), elle contemple les mystères du royaume des cieux, et transforme les lumières de la raison en ténèbres profondes (4). Elle est un miroir fidèle, un reflet constant de Christ (5). La foi nous affranchit de la tutelle des docteurs. Les croyants possèdent le privilége auguste de juger par eux-mêmes, car la foi est le juge sans appel, et la règle unique de toute doctrine et de toute prophétie (6).

Luther attache une telle importance à la certitude intérieure, que fait naître en nous l'Esprit de Dieu, qu'il n'accorde qu'une valeur relative au témoignage d'un apôtre même (Gal. I, 8), le sens de la parole sainte possède une valeur intrinsèque absolue, indépendante de toute autorité, de toute créature, quelque excellente qu'elle soit. Nous pouvons constater maintenant le rôle assigné par Luther à la foi vis-à-vis de l'Ecriture sainte.

Premièrement, la foi peut seule interpréter les Ecritures. Assurément Luther n'a pas voulu opposer l'interprétation spirituelle et mystique à l'exégèse rationnelle et grammaticale. Comme Calvin, il s'élève avec énergie contre le quadruple sens des scolastiques. Le théologien sérieux et profond, dit-il, ne peut être élevé et instruit que par le sens littéral. Les sens analogique, tropologique et allégorique, lui semblent, pour le moins, superflus, bien qu'il ait souvent recours, dans ses paraphrases édifiantes de l'Ecriture, à ce dernier. Le Saint-Esprit est un écrivain aussi éloquent que simple et accessible à l'intelligence (7), et ses paroles s'adressent directement à celle-ci, qui s'en assimile les enseignements sous la forme la plus pratique, que nous appelons le sens littéral (8). Luther qualifie sévèrement ceux qui torturent le sens des Ecritures. Aussi le voyons-nous attacher une haute importance à l'étude des langues hébraïque et grecque, et rattacher au principe de la justification par la foi de fortes études philologiques et grammaticales, seules capables de maintenir la pureté de la foi contre les interprétations erronées des docteurs. Néanmoins, comme l'élément essentiel des Ecritures est religieux, il exige un sens parti-

(1) Luthers Werke von Walch, XI, 3083; XII, 12.
(2) Id., III, 323.
(3) Id., VIII, 2066.
(4) Id., VIII, 2353; X, 19.
(5) Id., XII, 579; VIII, 2353.
(6) Id., XXII, 268, sq.
(7) Id., XVIII, 1602.
(8) Id., I, 2075; XII, 1111.

culier de l'âme et des prédispositions sympathiques du cœur. Les vérités fondamentales du salut sont accessibles à toutes les intelligences religieuses, et, si la science est nécessaire aux théologiens, la clarté et la simplicité des Ecritures sont à la portée de tous. La Parole a été donnée à ceux qui croient, l'homme spirituel peut seul saisir le sens des Ecritures (1). La foi est, pour parler par images, l'œil, dans lequel la parole veut se refléter; la bouche, dont elle veut se servir comme l'interprète de ses enseignements. L'homme croyant est un organe que se crée la sainte Ecriture, et son seul interprète autorisé. La foi ne joue pas seulement le rôle d'un miroir passif et inerte; principe vivant et fécond, elle est plus que l'écho de la Parole : elle se l'assimile et la transforme en son organisme même. L'interprète des Ecritures ne doit se laisser guider ni par la règle d'aucune Eglise, ni par l'analogie de la foi, ni par aucune autorité extérieure, symbole des apôtres ou confession de foi. Quiconque admet la nécessité d'une semblable autorité humaine, nie implicitement la clarté de l'Ecriture sainte. L'ensemble harmonique des livres du canon constitue l'analogie de la foi, règle de la croyance ecclésiastique pour l'exégète chrétien. Procéder autrement serait soumettre l'inspiration divine au contrôle de l'Eglise, qui, au contraire, puise en elle sa raison d'être (2).

2° L'indépendance relative de la foi vis-à-vis de l'Ecriture se manifeste encore en ceci, que, quand elle a été développée dans l'âme par le Saint-Esprit, dont la Parole est l'instrument, elle possède la mission, aussi bien que le droit, d'agrandir la connaissance qu'elle a acquise, et de l'appliquer à son activité comme à sa pensée. Elle doit plutôt chercher à reconnaître si elle découle de la vérité même, qu'à prouver ses assertions par la lettre morte de l'Ecriture. La prédication chrétienne, le chant des louanges de Dieu, l'art chrétien, sont aussi des paroles de Dieu, bien qu'on doive les contrôler à la lumière de la parole canonique.

3° Cette indépendance se révèle enfin, et surtout, dans le droit absolu que Luther accorde à la foi de contrôler et de critiquer le canon des saintes Ecritures, droit qu'il a lui-même exercé dans une large mesure. Nous avons déjà eu l'occasion de montrer qu'il refuse, sans en faire l'ouvrage d'un imposteur, la canonicité à l'épître de saint Jacques, parce que son dogme favori de la justification par la foi en semble exclu, et il professa cette opinion toute sa vie. Il agit de même à l'égard de l'épître aux Hébreux et de l'Apocalypse, bien qu'il ait émis plus tard (1545) une opinion plus favorable sur ce der-

(1) Luthers Werke von Walch, III, 21; IX, 857, 1391; X, 451; XI, 256; XII, 1109.

(2) Id., XIX, 128, 1319; XX, 1257, 2096.

nier ouvrage. Il ne craint pas même de qualifier de faible et sans portée un argument de saint Paul dans l'épître aux Galates, d'avouer que, dans les détails historiques, dans tout ce qui touche au monde sensible, non-seulement Etienne, mais encore tous les écrivains inspirés ont pu tomber dans les contradictions et les erreurs les plus manifestes. Il admet que certains écrits de l'Ancien Testament ont subi plusieurs remaniements successifs. Qu'importe, dit-il, que le Pentateuque ne soit pas tout entier de la main de Moïse? Les prophètes ont étudié Moïse, ils se sont fait des emprunts réciproques, et leurs livres ne sont pas moins dictés par le Saint-Esprit. Quand même il serait vrai que ces écrivains sacrés ont mêlé dans la construction de la Parole sainte de la paille et du bois à l'or pur et aux pierres précieuses, la base n'en reste pas moins immuable, et le feu de la critique en consume les éléments imparfaits. Nous procédons de même à l'égard des écrits de saint Augustin. Le livre de l'Ancien Testament auquel Luther assigne la première place, est la Genèse. C'est pour lui la source pure et limpide d'où ont découlé toutes les prophéties (1). Parmi les livres historiques, les livres des Rois offrent un caractère plus frappant de véracité que les Chroniques; l'Ecclésiaste a été falsifié et n'a pas été écrit par Salomon, etc. Le livre d'Esther ne lui présente aucun caractère de canonicité; il serait à souhaiter qu'il n'eût jamais été écrit, pas plus que les livres des Machabées, car il renferme bien des éléments imparfaits et même païens. Le canon a été institué par l'Eglise, qui a pu se tromper dans son choix. La foi ne doit pas se soumettre aveuglément au jugement de l'Eglise, mais éprouver elle-même les enseignements qui sont soumis à son acceptation. On doit rejeter les Apocryphes de l'Ancien Testament malgré le jugement des Pères. Dans le Nouveau Testament lui-même, on ne doit accorder à certain nombre d'écrits qu'une valeur deutérocanonique.

Ce jugement de Luther a été adopté par l'Eglise luthérienne jusque dans le milieu du dix-septième siècle (2). Ce travail de la foi peut aboutir à des résultats considérables, assigner à un écrit une valeur plus grande qu'à un autre, établir dans les divers écrits une gradation providentielle et savante d'autorité et d'inspiration. Luther a eu le rare mérite de formuler une théorie historique, lumineuse et philosophique de l'inspiration et de reconnaître avec une louable sincérité les éléments humains de la Parole sainte. Le réformateur allemand a distingué entre la parole de Dieu et les saintes Ecritures, non-seulement au point de vue de la forme, mais

(1) Luthers Werke von Walch, XIV, 172 sq.
(2) Bleek, Einleitung ins Neue Testament, 1862, Vorbemerkungen.

aussi du contenu. Il semble donner à l'écrit de saint Jean le titre exclusif d'évangile, et le met bien au-dessus des trois évangiles synoptiques. En résumé, l'évangile et la première épître de saint Jean, les épitres de saint Paul, en particulier celles aux Romains, aux Ephésiens et aux Galates et la première épître de saint Pierre nous révèlent par excellence Jésus-Christ, et nous enseignent tout ce qui est nécessaire au salut.

Cette conception des saintes Ecritures permet à Luther de dire (1) : « Si quelqu'un prétend te réfuter et te convaincre grâce à une masse de sentences et de versets qui parlent des œuvres, et si tu ne peux les mettre en harmonie avec d'autres passages des Ecritures, tu dois te dire : Puisque c'est par Christ seul que je suis racheté et sauvé, je ne veux pas fouiller toutes les Ecritures pour relever contre lui le mérite des œuvres. J'ai de mon côté le Seigneur, le maître de la Parole, et ne veux m'attacher qu'à lui seul, car je sais qu'il ne peut ni tromper ni mentir, bien qu'il ne puisse y avoir de contradiction véritable entre les diverses parties de la Bible, qui toutes procèdent de la même source divine. Que les adversaires cherchent à concilier les divers passages qui semblent se contredire entre eux, pour moi je m'attache à Christ seul, le maître des Ecritures. Crois-moi, tu t'attaches à l'Ecriture, qui n'est qu'un serviteur de Christ, et tu n'en embrasses encore qu'une partie, et non pas la meilleure. Pour moi je ne me donne pas au serviteur mais au maître, qui est aussi le maître de la Parole, qui m'a acquis la justice et la félicité par sa mort et sa résurrection ; c'est lui que je possède et c'est lui aussi que je garde. »

Mais, à côté de passages aussi hardis et aussi absolus, nous en trouvons d'autres où il affirme avec non moins d'énergie l'indépendance et l'autorité des Ecritures.

B. — *Autonomie et indépendance des saintes Ecritures en face de la foi et de l'Eglise.*

La nécessité d'une autorité intrinsèque et indépendante des Ecritures fut révélée à Luther par ses études historiques. L'Eglise romaine avait montré aux chrétiens, par son exemple déplorable, avec quelle facilité la tradition orale s'altère et se corrompt, combien aussi la foi en l'action non interrompue du Saint-Esprit dans l'Eglise peut servir de justification et de voile à l'erreur, en dénaturant le sens de l'Ecriture et en lui substituant les enseignements de la sagesse humaine. Ces conséquences déplorables d'un arbitraire individuel qui,

(1) Luthers Werke von Walch, VIII, 2138. Commentar zum Galaterbrief. Erlanger-Ausgabe, I, 387.

bien loin d'être atténué, ne peut être que développé par la substitution de la personne collective de l'Eglise à l'autorité immédiate de Dieu, ont été reconnues et démasquées par Luther, appelé à combattre tout ensemble l'Eglise romaine et les divagations dangereuses des sectaires. Il a saisi avec netteté l'identité essentielle des erreurs de l'anabaptisme et des erreurs de Rome. *Papatus simpliciter est merus enthusiasmus.* Désireux d'assurer et de maintenir intacte la puissance objective du christianisme d'où dépendent, s'ils veulent rester fidèles à leur principe, l'Eglise aussi bien que l'individu, Luther ne trouve d'autre garantie que l'Ecriture sainte, et afin d'éviter l'arbitraire dans l'interprétation elle-même, il propose de rejeter toute autre exégèse que l'exégèse grammaticale, interprétation de la foi, basée sur les règles universelles de la grammaire.

Il est un fait remarquable et que nous devons relever ici, c'est que Luther cherche à tirer son principal argument en faveur des saintes Ecritures, non pas seulement de la corruption radicale du cœur naturel, mais encore et particulièrement de l'essence de la foi, qui ne se transformera en vue que dans une économie supérieure, et qui ici-bas dépend étroitement des révélations historiques de Dieu. Toute régénération véritable procède selon lui de la Parole, des sacrements et de la communion des saints, œuvre et création du Christ historique, et seuls intermédiaires entre lui et l'ami fidèle. L'union de la Divinité et de l'humanité, réalisée en la personne de Jésus-Christ, s'est continuée historiquement et se continue jusqu'à la fin des siècles dans la Parole, qui ne se substitue pas sans doute à l'action personnelle du maître, mais qui agit comme son instrument, et tient lieu à l'âme de la présence ici-bas du Christ rentré dans la gloire qu'il possédait au commencement auprès du Père.

C'est dans ce sens que nous devons comprendre la parole de Luther qui appelle la Bible la chair de Christ, et qui redoute de voir le mépris que professent certains docteurs pour la Parole extérieure, à laquelle ils substituent l'illumination interne, porter atteinte au dogme de la personne de Christ dans un sens docétique ou ébioniste. Il montre que, après tant de siècles écoulés, nous ne pouvons retrouver le christianisme que dans l'Evangile, et signale à tous ceux qui méprisent par fausse spiritualité la Parole et les sacrements le danger de repousser en même temps les assises de la foi. Aussi l'Ecriture est-elle véritablement pour lui l'étoile qui nous montre Christ (1), le berceau dans lequel Jésus fut déposé (2), et il ajoute : « La parole apostolique renfermée dans le Nouveau Testament embrasse les souffrances et la ré-

(1) Luthers Werke von Walch, XIII, 313.
(2) Id., XXII, 87 sq.

surrection de Christ, le ciel et la vie éternelle. Notre Seigneur Jésus-Christ a consigné le pardon des péchés (1) dans l'Ecriture, qui est comme l'enveloppe dans laquelle s'est renfermée la Parole éternelle pour se rapprocher des hommes. La foi et la Parole, ajoute-t-il (2), sont inséparables du principe qu'elles représentent. Il reproche aux sectaires panthéistes et autres de rompre les liens indissolubles entre la Parole éternelle et la révélation, et de compromettre par leur aveuglement les moyens de grâce offerts à l'humanité. La révélation introduit dans l'âme individuelle et dans le temps les grâces éternelles et élève l'homme jusqu'aux régions pures et sereines de la patrie céleste. Saisi d'admiration pour ces marques extraordinaires de la miséricorde divine, Luther s'indigne, il s'irrite contre les sectaires qui osent qualifier d'inutile la prédication de l'Evangile et qui opposent aux révélations historiques de Dieu une illumination intérieure si différente, qu'elle semble proclamer une vérité nouvelle et n'avoir aucun rapport avec les évangiles canoniques. La parole extérieure renferme un sens profond attaché au son qu'elle profère. Elle n'est pas seulement pour Luther le signe de la révélation divine (comme les symboles de la sainte cène pour la promesse qui y est renfermée), mais encore l'expression de la grâce qui s'approche du pécheur. Tel le corps humain, que le Verbe éternel se donna en vertu de sa mission historique, et c'est ce qui constitue l'efficace intrinsèque de la Bible. Dieu, dit Luther, se communique par la Parole (3), instrument divin de la justification de l'homme, et n'a pas choisi d'autre intermédiaire entre lui et l'humanité (4).

Assurément Luther est trop éclairé et trop pieux pour ne pas établir une distinction profonde entre le Verbe éternel et la Parole historique, et nous le voyons dégager l'idée de la révélation de toute influence magique et arbitraire, en montrant qu'elle n'agit pas avec une efficace égale sur toutes les consciences. Elle n'en est pas moins le seul médiateur entre Dieu et l'homme. Nous l'avons déjà vu plus haut relever la clarté et l'insuffisance des saintes Ecritures pour tout ce qui est nécessaire au salut de l'homme. Il ne veut pas cependant dire par là que la Parole tout entière de Dieu se trouve renfermée dans les Ecritures, et que les livres canoniques ne renferment que des paroles divines. Les créatures, elles aussi, sont des reflets de la Parole éternelle (5), mais des ré-

(1) Luthers Werke von Walch, XIII, 1188 sq., 1198.
(2) Id., XVII, 1908.
(3) Id., XXII, 92 sq.
(4) Id., XXII, 92.
(5) Id., XI, 217; XXII, 871.

vélations de sainteté et de puissance, tandis que les Ecritures sont en outre des manifestations de grâce et de vérité, et c'est là la révélation par excellence, puisque Dieu est le bien suprême. Aussi Dieu s'est-il révélé d'une manière absolue et conforme aux désirs de son cœur dans l'incarnation de la Parole éternelle, qui manifeste au monde les profondeurs les plus intimes de son être. Les saintes Ecritures rendent témoignage de cette révélation suprême et la font connaître à nos cœurs. Elles ne renferment pas pourtant la Parole par excellence agissant en nous par le Saint-Esprit; c'est à ses pieds que la Bible est appelée à nous conduire. Luther voit encore se refléter le Verbe dans les pensées et dans les œuvres spirituelles de la foi. Toutes les paroles que prononce, tous les actes qu'accomplit le fidèle soutenu par l'esprit de Jésus-Christ sont autant de paroles de Christ, car ce qui est né de l'Esprit est esprit. Aussi le voyons-nous appeler dans ses écrits « parole de Dieu » la prédication de l'Evangile par les pasteurs fidèles, la saine doctrine, les hymnes et les prières de l'Eglise. C'est dans cet esprit qu'il assigne une si haute place à la science chrétienne, à l'art religieux, à la prédication évangélique, et qu'il est resté fidèle à la saine et large tradition religieuse. Ce sont ses successeurs qui ont méconnu cette liberté de la foi, cette large action de la grâce, et transformé la Parole de vie en une lettre morte, en une seconde loi plus inflexible que celle du Sinaï.

Quoi qu'il en soit, la Parole de Dieu aux yeux de Luther demeure pour la foi l'unique source de connaissance. Prédication pure et fidèle des apôtres, elle est la seule règle de la vérité. Aussi veut-il (1) que le chrétien juge toutes choses à sa lumière, et, tout en assignant à la foi une activité personnelle et une perception directe de la vérité, il veut qu'elle soumette au contrôle de la révélation ses inspirations et ses espérances (2).

La foi contrôle et critique sans doute le canon établi par l'Eglise, mais Luther ne veut affirmer par là, ni qu'elle puisse donner de sa propre autorité à certaines pensées le rôle de paroles de Dieu, ni qu'elle soit en droit de refuser le caractère divin à certains enseignements des Ecritures; son rôle consiste plutôt à relever par son témoignage intérieur et vivant l'unité des saintes Ecritures dans leur dignité et dans leur autorité constitutives. Il est vrai que nous avons à nous poser alors une question importante, et à nous demander comment Luther peut concilier les concessions sérieuses qu'il fait à la critique, et les distinctions, qu'il établit entre les divers livres de

(1) Luthers Werke von Walch, XXII, 87 sq.
(2) Art. Smalk., Verbum Dei condat articulos fidei, et præterea nemo, ne angelus quidem, p. 308.

la Parole de Dieu, avec l'autorité absolue, qu'il lui accorde et le rôle essentiel qu'il lui attribue dans le développement de la foi, appelée à le contrôler à son tour? C'est ce qu'il nous reste à examiner.

C. — *Union étroite de la foi et de l'Ecriture malgré leur indépendance relative.*

Luther, il est vrai, n'a jamais formulé ses pensées sur ce point en un corps de doctrine, mais nous pouvons apprécier par l'ensemble de ses écrits la profondeur de ses vues, et la netteté de ses principes. Il unit sans cesse par un lien indissoluble ces deux éléments, la Parole et la foi, dans toutes les circonstances décisives de sa vie religieuse (1). Comment concilier la soumission de la foi, enfant de la Parole, avec son droit de contrôle sur la canonicité de la Bible? S'il est vrai que la foi puise un des éléments essentiels de sa confiance dans l'autorité des Ecritures, comment peut-elle, sans perdre tout sentiment de respect, critiquer hardiment son maître? Ne doit-elle pas flotter dans une indécision pénible, tant qu'elle n'a pas résolu tous les problèmes historiques, que soulève la question complexe de la canonicité? Enfin l'autorité absolue des Ecritures ne compromet-elle pas gravement le principe du sacerdoce universel, puisque le chrétien n'est plus que l'esclave soit des recherches arbitraires des savants, soit du contrôle arbitraire de l'Eglise? Nous devons, dès l'abord, écarter plusieurs malentendus. Affirmons nettement que ce n'est pas l'esprit humain comme tel dans son état naturel, mais l'esprit croyant, qui est appelé à juger le canon de l'Eglise. Il est vrai, que nous semblons ainsi enfermés dans un cercle vicieux. Pour que l'âme parvienne par la voie de la conscience à la foi scripturaire, elle doit avoir été préparée par une certaine connaissance de la vérité, et, d'un autre côté la foi, d'où procède la connaissance de la vérité chrétienne, semble impliquer une soumission à la parole, qui ne laisse plus aucune place pour la critique. Nous devrons, pour résoudre le problème, nous demander si l'Ecriture sainte ne peut pas dans son ensemble jouer auprès de l'âme, que Dieu veut convertir, le rôle d'une grâce prévenante, qui conduit à la foi par la persuasion et l'amour, sans posséder encore pour elle cette autorité, qu'elle exerce sur la foi développée et mûrie, chercher enfin s'il existe une liaison possible et réelle entre la liberté intérieure de la foi et l'acceptation d'une autorité extérieure.

(1) Luthers Werke von Walch, VI, 2371; VIII, 2655; XVII, 1908; XX, 1017, 1138, 1157, 1189, 1385.

Nous pouvons, avant d'aborder le sujet, affirmer d'une manière générale, que la foi et l'Ecriture sainte ne constituent pas pour Luther deux pouvoirs rivaux et irréconciliables; ce sont plutôt les deux éléments indissolubles d'une même vérité, procédant tous deux du Saint-Esprit, qui lui-même procède de Jésus-Christ.

Voici comment nous pouvons établir, d'après Luther, la conciliation entre la foi et l'Ecriture. Trois sujets concourent au salut de l'homme, et de leur union harmonique dépendent la naissance et les progrès du nouvel homme dans l'âme chrétienne. Ces trois agents sont le Saint-Esprit, la Parole, la foi. Nous devons attribuer à leur action réunie le salut, que ni la voix de l'Eglise, ni la parole des Ecritures ne peuvent faire naître sans le concours de l'Esprit-Saint. La parole n'est pas Dieu lui-même; Dieu plane sur la parole, la pénètre de son esprit et la rend efficace. Néanmoins, il n'opère jamais sans elle par un acte magique intérieur ou extérieur. La parole offre à l'âme de la part de Dieu l'objet de sa foi, et lui ouvre ainsi une large et libre carrière. L'acceptation de la vérité par l'individu ne possède pas davantage une vertu sanctifiante intrinsèque. Le salut s'offre à l'acceptation de la foi, qui s'en empare, et conquiert par elle la certitude; la parole, elle, offre l'objet de la foi aux regards de l'âme, l'attire à lui par la puissance de l'Esprit-Saint, qui fait naître la repentance. L'âme accepte-t-elle le salut, le Saint-Esprit en fait découler pour elle la paix et l'espérance. Ainsi donc, la sainte Ecriture met par son propre contenu l'âme sur la voie de la foi, dont la naissance lui sert de moyen de grâce. Elle veut que son contenu, la vérité, naisse spontanément dans l'âme, qui en a fait sa nourriture. Cet épanouissement de la vérité dans l'âme s'opère par la critique et l'exégèse. La foi, par sa notion même, met l'âme sur la voie de la sainte Ecriture et de son autorité.

Premièrement : l'Ecriture sainte ne réclame pas seulement de l'homme, d'après Luther, une foi de mémoire, foi intellectuelle, mais impersonnelle, c'est-à-dire une foi historique, mais encore un témoignage spontané et vivant, fruit de sa propre expérience, ce qui ne saurait avoir lieu, que si l'âme se livre à elle avec confiance. Comme on le voit, l'Ecriture sainte demande l'adhésion cordiale de l'homme, l'action de la vérité qu'elle enseigne sur les profondeurs de son être, et une communion vivante et durable. Cet abandon, plein de confiance et d'amour, d'où découleront l'expérience et la certitude chrétiennes, n'entraîne nullement l'adhésion aveugle de l'âme. Seule la foi, qui a saisi Jésus-Christ, possède une certitude complète et divine. Néanmoins la puissance de la grâce prévenante, et l'efficace du contenu des saintes Ecritures, dont la vérité historique

a été présupposée et démontrée (et par cette puissance nous entendons l'action, bien que médiate, de la parole sainte comme moyen de grâce) peut éveiller dans l'âme une certitude du caractère obligatoire de la foi, non-seulement égale à toute certitude religieuse ou morale de cet ordre, mais d'autant plus parfaite que l'on reconnaîtra plus pleinement combien tout progrès fécond et durable découle de l'accomplissement de ce devoir. Cette action médiate peut s'opérer encore par une prédication fidèle, qui devient un des moyens d'action de la parole.

Nous voyons, néanmoins, apparaître en même temps que le sentiment nouveau, qu'accompagne l'expérience du salut par la foi, la conscience à laquelle la sainte Ecriture se révèle, après que l'homme s'est ouvert à elle. Ce n'est qu'alors que l'homme peut apprécier sa grandeur et sa beauté, et se soumettre librement à sa bienfaisante influence. Comme la foi sait distinguer ce qui est favorable ou contraire à Jésus-Christ dans l'histoire et dans le monde, on ne saurait lui contester le droit de soumettre à son contrôle la canonicité des Ecritures. Pour elle tout écrit qui ne renferme pas implicitement le Christ, n'a pas été composé sous l'action de l'Esprit-Saint. Luther veut donc donner pour base à la critique croyante non pas les caprices de la raison et de la science, mais des bases dogmatiques immuables, indépendantes des études historiques et philologiques.

Il ne va pas assurément jusqu'à prétendre, que les saintes Ecritures ne doivent enseigner, que les vérités, dont la foi a le sentiment vivant et présent! Si leur portée n'était pas plus grande, si elles n'étaient pas appelées à purifier, à développer la foi imparfaite du fidèle, leur autorité serait nulle et sans portée, et la foi serait son propre juge autonome et infaillible. Mais, quelque efficace que puisse être la Bible pour affermir et purifier la foi, elle ne doit rien renfermer qui lui soit contraire, elle ne doit pas contredire le principe divin, qui la fait vivre, car la foi est, aussi bien que la Bible, un fruit de l'Esprit. Luther assigne donc, en dernière analyse, à la puissance critique de la foi une portée purement négative. Pour elle un livre, qui professe des enseignements contraires aux vérités, qui la font vivre, ne saurait prétendre à la canonicité. Le christianisme, bien loin de renfermer des principes hostiles à la conscience humaine, se propose de répondre à ses aspirations les plus intimes; or, pour Luther, la foi n'est pas autre chose que la conscience chrétienne. Mais, d'un autre côté, comme la foi est d'accord avec les documents scripturaires, toute contradiction, surgissant entre un livre quelconque de la Bible et la foi, prouverait, par le fait même, que ce livre est en contradiction formelle avec les autres livres. Luther réduit en réalité la cri-

tique du canon par la foi au simple contrôle que la Bible exerce sur elle-même par le moyen de l'âme croyante, qui ne s'arroge pas le droit de juger la Parole de Dieu, mais veut simplement la dégager de tout alliage impur et mettre en lumière pour sa propre édification les richesses inépuisables de ses enseignements. Le canon ecclésiastique est contrôlé par le canon de la foi, au moyen du principe matériel. Christ, le centre des Ecritures, devient la règle absolue de la canonicité. La sainte Ecriture se contrôle, aussi bien qu'elle s'explique par elle-même.

Secondement : la sainte Ecriture fait naître la foi, et enfante pour ainsi dire par son efficace une Bible vivante dans le cœur, pour emprunter le langage de Harms, qui a peut-être seul reproduit à notre époque les traits essentiels de la personnalité puissante de Luther. De même la foi, en vertu de sa définition, fait comprendre le caractère et l'origine de l'Ecriture. En effet, bien que la Parole de Dieu puisse faire naître la foi dans les cœurs par le ministère de la prédication évangélique, celle-ci, si elle veut mériter son nom, doit se rattacher au témoignage apostolique, qui seul peut lui imprimer le véritable cachet chrétien (1). La foi, quelle que fût sa profondeur, n'aurait aucun caractère chrétien, si elle ne possédait la ferme assurance, que la prédication qui l'a fait naître est un écho de la prédication apostolique, le témoignage de faits réels, et non pas le produit de l'imagination humaine (2). Il est indispensable que le fidèle soit en mesure de comparer sans cesse les prédications, dont il nourrit sa foi, avec les enseignements scripturaires. La conscience vivante et réelle de l'accord profond entre la foi, la prédication qui l'éveille, et la sainte Ecriture, constitue l'essence même de la Réformation.

Aussi Luther veut-il voir la Bible entre les mains de tous les fidèles. Pour l'âme qui n'a pas encore senti Christ dans sa conscience, la sainte Ecriture ne saurait posséder une autorité véritable, puisque celle-ci est toute extérieure, et ne repose encore que sur le témoignage de l'Eglise. Toutefois elle n'en agit pas moins sur l'âme, même sous cette forme imparfaite. Moyen de grâce voulu et préparé par Dieu, elle fait naître la foi dans l'âme qui entre en contact avec elle. Certes la foi ne peut naître sans un objet auquel elle s'attache; cet objet, avons-nous dit, la Bible peut seule le lui procurer. Ce n'est qu'en revenant à elle, que nous pouvons posséder le Christ historique, la base de notre foi, et dès lors nous pouvons affirmer, que la Bible seule permet à l'Eglise d'exercer sur les âmes une action effi-

(1) Luthers Werke von Walch, II, 287.
(2) Id., XI, 1633.

cace par sa prédication, pourvu que celle-ci s'appuie sur une base scripturaire.

Du moment que l'âme possède la foi vivante en celui qui constitue l'objet de la prédication évangélique et l'essence des révélations, la sainte Ecriture acquiert pour elle une dignité nouvelle et inappréciable, grâce à la communion vivante qu'elle établit entre elle et son Sauveur. L'autorité qu'elle exerce n'a rien d'arbitraire et d'extérieur; elle puise sa force dans sa grandeur morale, elle ne doit rien à l'homme, et ne dépend que d'elle-même (1). Armée de sa perspicacité divine, la foi sait reconnaître dans la Parole les traces vivantes de l'Esprit de Dieu, et l'autorité inspirée des saints personnages, qui l'ont composée. Luther, bien loin de tomber dans les erreurs de l'inspiration plénière, assigne à l'influence du Saint-Esprit la connaissance profonde des vérités du salut, qui permit aux apôtres de prêcher avec efficace Christ crucifié et de composer leurs ouvrages pour l'édification commune. Cette action de l'Esprit de Dieu, en pénétrant l'intelligence des apôtres, est devenue, pour ainsi dire, la science humaine par excellence. Cette union des facteurs humain et divin, qui, sous le point de vue de la connaissance, n'est pas exclusivement indépendante du développement religieux et moral des écrivains sacrés, persiste pendant toute la durée de leur activité littéraire. Il n'en est pas moins nécessaire d'affirmer, que les matériaux de leurs ouvrages ont été rassemblés par eux comme tous les autres documents humains, bien que l'influence divine leur assure un degré éminent d'ordre, de netteté et de logique (2). Luther ne veut pas non plus qu'on fasse découler la supériorité des saintes Ecritures du fait, que seules elles posséderaient l'Esprit-Saint, puisque leur dignité et leur grandeur consistent en ceci, que leur témoignage fait naître sans cesse l'Esprit-Saint dans les âmes. De même qu'il n'y a qu'une foi et qu'un baptême pour les apôtres et pour ceux qui ont cru par leur moyen, de même il n'y a qu'un Esprit, qui les illumine. Toutes ces considérations, bien loin de diminuer à ses yeux l'autorité des Ecritures, ne font que relever leur grandeur et la faire éclater à tous les yeux.

S'il est juste de dire que la foi seule est capable de comprendre et d'apprécier les Ecritures, il n'en est pas moins vrai, que, pour la foi, la parole apostolique, et par elle les écrits propbétiques, acquièrent une autorité exceptionnelle et sans précédents, car la foi veut être chrétienne et se sentir en communion avec la foi apostolique. Néanmoins,

(1) Luthers Werke von Walch, IV, 1425; VII, 1786; XII, 926.
(2) Commentar zum Galaterbrief. Erlanger-Ausgabe, XXVI, 100.

l'acceptation de cette autorité ne la fait pas retomber sous le joug d'une loi nouvelle. La loi est de sa nature extérieure et impérieuse, tandis que cette autorité est toute spirituelle et ne réclame que l'assentiment joyeux et libre de l'âme. La foi s'unit étroitement à la Parole, qui est pour elle la vérité, à laquelle elle peut rendre le témoignage, fruit de sa propre expérience, qu'elle est devenue la règle inspiratrice de sa vie et de ses progrès. Les grâces, qui ont fait naître la foi, c'est-à-dire la Parole et les sacrements, ne deviennent point pour cela inutiles. La foi n'est pas seulement appelée à naître, elle doit se développer et grandir dans sa lutte incessante contre le vieil homme. La nourriture est indispensable à la croissance, et ce qui a fait naître, fait grandir. De plus (1), nous devons distinguer entre la foi virtuelle et la foi actuelle. La foi possède dès l'origine la plénitude des grâces divines; tous les progrès, qu'elle sera appelée à réaliser dans la suite, ne sont que l'épanouissement de la vertu latente existant en elle dès l'origine. Le christianisme est un dans son principe; il en résulte, que le développement de la foi est régulier, et constant, et que, s'accomplissant tout entier dans le sanctuaire intérieur de l'âme, il n'a pas besoin d'appuis venus du dehors.

Il n'en est pas moins vrai que ces biens, que possède la foi en vertu de son origine et de son principe, n'ont pas actuellement leur forme définitive, et le croyant le plus fidèle peut, avant de l'atteindre, subir bien des mécomptes et tomber dans bien des erreurs graves. Mais comme l'Ecriture renferme des richesses inépuisables, dont l'humanité peut se nourrir jusqu'à la fin des siècles sans en tarir la source, comme elle possède l'image historique du Christ qu'elle présente sans cesse au monde, c'est elle, qui met la foi à même de progresser, c'est elle, qui montre le droit chemin à l'âme croyante, et la préserve des chemins périlleux qui peuvent l'égarer au point de départ de chacun de ses progrès. Tels les nombreux sentiers, qui s'offrent au voyageur fatigué à chaque nouveau carrefour de la forêt profonde, le perdraient dans ces sombres solitudes, si le poteau sauveur ne venait lui révéler le chemin qui le conduira sûrement au terme du voyage. *Aussi la foi ne peut-elle vivre sans les saintes Ecritures, c'est en elles qu'elle trouve sa règle sûre, son guide fidèle et infaillible dans sa voie de lutte et de progrès.* Ce n'est point malgré sa richesse, mais à cause de sa richesse même, que la foi s'attache à Christ et aux apôtres. Au contact de la parole vivante, les germes féconds, latents en elle, se développent et grandissent. Le travail d'union entre la foi et la Parole de Dieu doit être constant au point de vue religieux, intellectuel et moral, et on peut

(1) Luthers Werke von Walch, XI, 1526.

lui appliquer ce principe, qu'il s'agit de mettre d'accord (1) l'Ecriture et la conscience (chrétienne), et de nous communiquer par là cette certitude absolue, qui résulte de l'union entre l'individualité croyante et la Parole objective de Dieu.

Bien que Luther ne fournisse pas des réponses précises à toutes les questions qui s'offrent à l'esprit, il est manifeste pour lui, que les droits reconnus à la critique n'ébranlent en rien la certitude de la foi. L'Ecriture sainte, en accordant une place si importante à la foi, assied son autorité sur la base immuable de la puissance intérieure et morale, de la conviction, de l'enthousiasme, et à son tour la foi, soutenue par cette union si intime, acquiert pour elle-même une sorte d'objectivité interne. Il reste encore à résoudre une question des plus graves. On peut se demander comment, si la critique est en droit de révoquer en doute tous les livres de la Bible sans exception, la Bible peut demeurer pour la foi une partie intégrante de son être, peut même jouer un rôle dans sa naissance et son développement. Cette question ne peut être résolue, ainsi que toutes celles qui s'y rattachent, que par les progrès de la critique scientifique, dont le rôle devra être de montrer les limites précises, qu'il est interdit à la critique historique de franchir, à moins de se suicider elle-même, en repoussant arbitrairement toutes les sources, qui à elles seules constituent l'histoire. L'absence d'une science semblable, qui contrôle et surmonte toutes les contradictions et les excès de l'esprit critique par la règle intérieure, fut remplacée dans le siècle suivant par des théories contraires au principe protestant.

Examinons en terminant les conséquences pratiques et fécondes du principe de la Réforme, que nous venons d'exposer. Luther considéra comme la première application de l'union de la foi avec la sainte Ecriture le sacerdoce universel des croyants, qui sapait à la base le sacerdoce romain et le sacrement de l'ordination, cette pierre angulaire du système catholique. Les relations immédiates de l'âme avec Dieu rendaient impossibles le joug de l'homme, le culte des saints, et l'intercession de la hiérarchie céleste aussi bien que de la hiérarchie terrestre. Le principe évangélique de la foi frappa de

(1) Luthers Werke von Walch, XI, 1888, 1526. Ceux qui se sont attachés au berger, lui donnent toute leur confiance, et ne veulent pas entendre une autre voix. Leurs oreilles sont devenues délicates, et savent distinguer la voix du berger de la voix des autres hommes, car ils possèdent l'expérience de leur conscience et le Saint-Esprit dans leurs cœurs (XI, 1636) : Nous devons acquérir l'intelligence droite et simple de la parole, sur laquelle puisse reposer notre conscience, et qui nous préserve des rechutes. C'est grâce à une intelligence incertaine des Ecritures que le diable nous saisit avec sa fourche et nous fait voltiger en tous sens comme une feuille morte.

mort la croyance en l'efficace magique des sacrements, puisque l'*opus operatum* a pour résultat de tenir lieu de la foi. Le sacrement de la pénitence, dont les conséquences pratiques sont incalculables, fut profondément modifié, ou plutôt fut supprimé par lui. La confession auriculaire, qui en est le point de départ, tomba promptement en désuétude, soit parce que la véritable repentance, qu'enfante la foi, reconnaît l'impossibilité de confesser tous les péchés particuliers, soit parce que ce serait une œuvre superficielle et inutile de s'arrêter à examiner les œuvres une à une, en laissant dans l'ombre leur principe, la foi, soit surtout parce que le fidèle ne songea plus à recourir au ministère du prêtre, qui avait cessé d'être le seul intermédiaire entre lui et Dieu. Les œuvres satisfactoires tombèrent d'elles-mêmes, puisque la foi se communique directement sans tenir compte des œuvres actuelles ou futures. Enfin, l'absolution du prêtre s'effaça devant la grande doctrine de la grâce prévenante, que l'Evangile offre à l'âme, par le ministère de l'Église, il est vrai, mais sans avoir recours toutefois à l'intervention d'une institution humaine, qui ne saurait qu'en détruire l'efficace immédiate. C'est aussi la foi, qui supprime, comme nous l'avons vu, les vœux particuliers, en concentrant l'activité de l'âme croyante sur le vœu unique et décisif de sa consécration parfaite à Dieu et à Jésus-Christ.

RAPPORTS DU PRINCIPE RÉFORMATEUR AVEC LES DIVERS DOMAINES DE LA VIE INTELLECTUELLE ET PRATIQUE.

I. — *La Réforme et la science.*

Nous voulons maintenant retracer rapidement les rapports du principe réformateur avec les divers domaines de l'intelligence, et surtout de la morale. Cette étude nous permettra de constater que la Réforme a fait surgir dans les esprits tout un monde d'idées nouvelles.

La Réforme a ouvert à la science de vastes horizons, moins encore en l'émancipant du joug écrasant d'une autorité extérieure et impérieuse, qu'en lui donnant enfin une base solide. La foi, en communiquant à l'âme la certitude religieuse, imprime au fond de l'intelligence le type idéal de cette certitude, à laquelle la science doit aspirer, elle aussi, c'est-à-dire la synthèse de la connaissance et de

l'être, l'introduction de la pensée pure dans le sanctuaire du réel divin. Ce type idéal est d'autant plus fécond pour la pensée, que la foi a acquis une certitude plus intime de la vérité fondamentale, racine de toutes les sciences, principe fécond et point de départ de leurs travaux. Cette première vérité divine suscite pour ainsi dire un ensemble encyclopédique de toutes les connaissances, auxquelles l'esprit humain peut aspirer.

La Réforme a imprimé à la philosophie un essor puissant, sinon immédiat, et l'historien n'assignera pas au hasard ce fait remarquable, que c'est d'abord en Allemagne, et depuis la Réformation, que les études philosophiques se sont développées avec un ensemble puissant et autonome. Il est facile de s'en rendre compte. L'Eglise grecque et l'Eglise romaine ont toujours sacrifié la foi individuelle au joug extérieur d'une hiérarchie autoritaire, qui transformait la foi du fidèle en une croyance extérieure et morte. Le principe essentiel de la Réforme, au contraire, a été de mettre l'homme en présence de la vérité, et d'allumer au contact de la Parole l'enthousiasme de la certitude dans l'âme fidèle. Nous ne devons pas oublier non plus, à côté de ce principe formel, que le principe de la foi établit une harmonie parfaite entre la première et la seconde création, reconnaît les droits de la première, et affirme l'unité, non pas seulement possible, mais encore réelle, de l'homme et du chrétien. La foi évangélique s'unit à la conscience, l'Evangile à la loi. L'Evangile veut moins substituer une loi nouvelle à l'ancienne, que mettre l'homme à même d'accomplir dans son entier la loi éternelle.

Si la loi morale et la conscience trouvent dans l'Evangile leur justification et leur raison d'être, on peut affirmer la même chose des lois de la pensée et de la connaissance naturelle de Dieu. En un mot, le domaine infini des vérités éternelles, bien loin d'être méconnu par la foi évangélique, lui sert pour ainsi dire de péristyle majestueux pour conduire l'âme au vrai sanctuaire. La foi, en elle-même, n'est pas autre chose que le point culminant et suprême de la conscience, le moment solennel, dans lequel le moi se retrouve dans sa vérité, c'est-à-dire tel qu'il a été pensé et voulu par Dieu, tel qu'il était, et qu'il doit être, réintégré dans la communion de vie avec son créateur. Si la foi n'est au début que l'expérience religieuse de l'état de grâce de l'âme, elle renferme, par le fait même, une science objective, la science ou connaissance de Christ, le rédempteur, la science de Dieu, notre père, réconcilié avec nous en Christ, enfin (puisque la foi pos-

(1) Schwarz, Thomas Venatorius, Studien und Kritiken, 1850, I. Voir aussi 1855, IV; 1853, I. — 1488-1531, auteur du premier traité de morale protestante. Voir Herzog, Realencyclopædie, XVII, 64. (A. P.)

sède la certitude divine), la connaissance de Dieu agissant dans l'esprit de l'homme qu'il transforme et vivifie, c'est-à-dire la connaissance du Saint-Esprit. La foi est donc capable de créer une doctrine chrétienne, et, si elle est unie à un esprit scientifique, de faire naître la philosophie par excellence, celle de la révélation.

Nous voyons les esprits pressentir ces grandes vérités dès les premières années de la Réforme : la foi de Luther renferme déjà en principe une science complète; il compare l'évidence immédiate de la foi avec les axiomes fondamentaux des mathématiques(1), et lui-même a senti le besoin profond de la systématisation des vérités chrétiennes, comme nous le verrons bientôt dans le jugement, qu'il porte sur ce qu'on appelle le principe matériel (2). On sait avec quelle énergie le docteur gourmandait la raison irrégénérée, qui veut juger avec son sens charnel les vérités du salut et les citer à sa barre. Il sait aussi assigner à la foi un rôle prépondérant sur le développement des sciences, des arts, du droit, de la politique; il demande que la science, illuminée par la grâce, entre au service de la foi et révèle au monde la sagesse de la folie de la croix. C'est dans cet esprit que Mélanchthon a composé sa dialectique et sa philosophie morale sur le plan de celle d'Aristote. On l'a appelé aussi avec raison le créateur de la dogmatique évangélique. Ses *Loci* renferment déjà le germe d'un ensemble dogmatique puisé à la source commune de la foi et des Ecritures, et mettent en lumière sous une forme féconde et suivie le contraste entre le péché et la grâce. Bien que les doctrines anthropologiques au début ne donnent pas aux vérités objectives de Dieu, de la création, de la personne de Christ tous les développements qu'elles méritent, les rapports de l'homme avec Dieu n'en présupposent pas moins l'action antérieure de Dieu sur l'homme. La question du lien intime entre ces actes de Dieu et son essence demeure réservée, comme l'attestent les éditions postérieures des *Loci* et les tentatives faites par Mélanchthon de tirer le dogme de la Trinité de la conscience même de Dieu.

La Réforme a exercé aussi une influence considérable sur les études historiques et philologiques, et Mélanchthon a rendu de grands services à ces diverses branches des connaissances humaines. La tendance innée à l'esprit protestant d'atteindre en toutes choses la certitude, poussa les réformateurs à remonter aux sources mêmes des événements. Ce principe essentiel, pratiqué déjà par Mélanchthon et par Luther, a été en particulier appliqué par les auteurs des centuries de Magdebourg. S'il a été surtout précieux pour les études

(1) Luthers Werke von Walch, XIX, 129.
(2) Art. Smalk., 305. Voir Luthers Werke von Walch, VIII, 2655.

bibliques, il n'en a pas moins été recommandé par Mélanchthon pour les études classiques. Sous sa direction, et d'après ses conseils, de nombreux gymnases ont été créés dans toute l'Allemagne ; lui-même dirigea pendant de longues années une école privée, et fit figurer dans le programme des études l'histoire, les mathématiques et la musique (1). Il a fait des cours nombreux et suivis sur plusieurs classiques grecs et latins et sur l'histoire universelle. Luther attachait une si grande importance aux lois de la grammaire, qu'il déclarait toujours s'en remettre à l'opinion de Mélanchthon, quand son interprétation des Ecritures différait de la sienne. Les études orientales ont aussi rendu d'immenses services à l'exégèse biblique.

Il nous reste à examiner une question d'une grande importance pour le développement de la science dans ses rapports avec le principe évangélique. L'Eglise chrétienne avait formulé ou constitué dans le cours de son développement historique un ensemble de dogmes, sans s'être jamais rendu clairement compte de leurs rapports entre eux, de leur harmonie d'ensemble, et sans avoir jamais établi une distinction précise entre la substance et la forme du dogme. A ceux, qui demandaient la raison d'être, la base de chacun de ces dogmes, on répondait en invoquant le témoignage de l'Ecriture et de la tradition ecclésiastique, c'est-à-dire en s'appuyant sur l'autorité des saintes Ecritures ou de l'Eglise. S'il est vrai de dire, que ces dogmes n'ont pas d'autre autorité à invoquer que la sanction extérieure, et ne peuvent se justifier eux-mêmes par leur valeur intrinsèque, autant dire que tous ces dogmes ont une égale valeur, en tant qu'ils sont tous également sous la protection de la même autorité formelle. Les dogmes se transforment en un code de lois, la sainte Ecriture et la tradition constituent une règle inflexible, dont on ne saurait impunément effacer le moindre *iota*.

Il en est tout autrement du principe évangélique : il affirme non-seulement que les dogmes ecclésiastiques doivent être soumis au contrôle des Ecritures, mais encore que toutes les parties de la Bible ne possèdent pas une égale valeur. La foi a été donnée par Dieu à l'homme comme l'instrument précis et délicat, avec lequel, s'appliquant à l'étude des Ecritures, il y retrouve tout à la fois l'harmonie de l'ensemble et la gradation des parties. La foi ne se borne pas à accorder à la Bible une admiration aussi indécise qu'indistincte, elle la reconnaît et l'apprécie telle qu'elle est dans son essence, comme un corps aussi beau qu'harmonique, dont tous les

(1) Koch, Melanchthons Schola privata, 1860; Schæfer, Luthers Verdienste um das Schulwesen; Raumer, Geschichte der Pædagogik.

membres concourent à la grandeur de l'ensemble, sans posséder la même valeur. Appelée à se développer à l'ombre des Ecritures, elle se nourrit de ce qui en constitue le centre et le principe vital, la lumière qui éclaire tous les autres enseignements, le Christ lui-même. C'est en s'unissant au Verbe qu'elle peut comprendre les beautés de la Parole révélée, mais elle puise sa vie non dans l'acceptation en bloc des vérités plus ou moins essentielles, mais dans la communion de la vérité par excellence. La foi vivante du chrétien constitue par essence le principe scientifique qui juge, contrôle et classifie les diverses portions des Ecritures. L'on n'est plus, dès lors, en droit d'affirmer que la pure foi consiste dans l'acceptation de tous les dogmes indifféremment, car on en devrait tirer cette conséquence, que la personne de Christ n'a qu'une valeur égale à celle de tous les autres dogmes, quels qu'ils soient, et que par conséquent il n'est point la pierre angulaire de la foi. Les résultats aussi profonds que divers de cette admirable expérience religieuse de Luther ont constitué à eux seuls une forte base scientifique, et ont permis à la science de nourrir la piété et de vivre de sa vie.

Des faits nombreux établissent avec quelle largeur d'esprit Luther a su s'élever au-dessus d'une classification légale et artificielle des dogmes. Nous n'en voudrions pour preuve que le rôle capital qu'il assigne au principe de la foi justifiante. Tandis que dans les articles de Smalkalde il reconnaît, qu'il est un grand nombre de dogmes sujets à controverse, et sur lesquels un chrétien fidèle pourrait encore s'entendre avec des catholiques sérieux et sincères (et parmi ces dogmes il en est qu'on ne saurait sans plus qualifier d'indifférents), il déclare au sujet de la justification par la foi (1), que la vie de l'Eglise dépend de sa fidélité à ce dogme fondamental. Ce dogme renferme pour lui la vérité, qu'il a maintenue toute sa vie contre le monde et contre le diable. En outre Luther assigne une plus grande valeur aux vérités professées et enseignées par l'Eglise de tous les temps, au symbole des apôtres par exemple. Il se refuse à retirer le titre de chrétienne à l'Eglise, qui maintient les vérités fondamentales, tout en obscurcissant sur bien des points le christianisme par l'adjonction d'erreurs humaines (2). On doit reconnaître comme chrétiennes et saintes les âmes qui respectent et observent la sainte parole de Dieu, bien qu'avec plus ou moins de fidélité. Partout où la Parole de Dieu

(1) Art. Smalk., 305. La Formule de concorde parle dans le même sens, quand elle déclare, en invoquant le témoignage de Luther, que la pureté de la foi est garantie par le maintien de ce seul article, qui permet de réfuter toutes les hérésies. Formula Concordiæ, 683.

(2) Von den Concilien und Kirchen. Luthers Werke von Walch, XVI, 2615.

est restée debout, l'on est assuré de trouver encore de fidèles adorateurs de Dieu. Il ajoute (1) : Si je vois des docteurs, qui prêchent et confessent Jésus-Christ, comme celui que le Père a envoyé, comme celui qui nous a réconciliés avec lui par sa mort, et nous a assuré son pardon, je me sens d'accord avec eux, je les considère comme de chers frères en Christ, comme des membres de l'Eglise chrétienne. Cette prédication a survécu même au sein du papisme, et a sauvé des âmes à l'article de la mort, en les attachant à Jésus-Christ seul, en dehors de tout appui humain. Il a jugé dans le même esprit les points particuliers de la confession de foi vaudoise, il s'est exprimé de même dans sa lettre célèbre à l'Eglise de Zurich, après l'accord de Wittemberg (1537) (2). Cela tient, à ce que pour lui aucune des Eglises visibles, quelle que soit la pureté de sa foi, ne réalise l'idéal de l'Eglise invisible, et que ce ne sont exclusivement ni la vraie croyance, ni la parole, ni les sacrements qui constituent l'Eglise. L'Eglise ne se compose que de croyants, et la vraie foi peut seule faire naître la vraie confession. Quand même une Eglise posséderait cette vraie confession, elle compte néanmoins dans son sein des hypocrites et des incrédules, rattachés à elle par des liens extérieurs, tandis que dans toute communauté chrétienne se rencontrent des membres de la véritable Eglise.

Assurément Luther n'est pas toujours resté fidèle à ses principes en particulier dans ses controverses avec les Suisses. Lui-même a attaché une importance exagérée au développement purement dogmatique de la vérité. Nous ne disons pas non plus qu'il ait établi une distinction précise entre la forme dogmatique et la substance. Quoi qu'il en soit, nous pouvons affirmer qu'on retrouve chez lui le germe d'une distinction sérieuse entre la vérité, et les formules humaines, qui la définissent, et, s'il a conservé bien des traces du passé, il a sur bien des points jeté hardiment les bases de l'avenir.

II. — *La Réforme et la morale chrétienne.*

Nous avons reconnu, surtout en analysant le traité de la liberté du chrétien, que la foi justifiante dans son essence devient le principe fécond de la sanctification, ou de la vie morale. L'amour pur et désintéressé s'enflamme dans le cœur de l'homme au contact des miséricordes infinies de l'amour divin, la grâce prévenante de Dieu dissipe tout sentiment de crainte dans l'âme du pécheur ; elle lui inspire le

(1) Luthers Werke von Walch, VIII, 486; zu Johannes XVI, 1, 2.
(2) Id., XVII, 2594. Brief vom 1 December 1537, et 2617, Brief vom Jahr 1538.

louable et saint désir de se renoncer soi-même, de se donner tout entier à Christ, et de crucifier le péché dans sa chair. Sans doute la justification, acte, que le Père réalise par amour pour Jésus-Christ, précède toutes les transformations qui s'accomplissent dans la nature morale de l'homme, et révèle les dispositions paternelles de Dieu, ainsi que l'acte auguste et mystérieux, qui se cache derrière les profondeurs de la sagesse éternelle. L'amour, ou la vie nouvelle de l'homme n'a ni mérite, ni valeur en face de cette manifestation vivante de la grâce divine. D'un autre côté ce jugement favorable, que Dieu porte désormais sur l'homme, en vertu non pas de l'union de l'homme avec Christ par la foi, mais de la communion vivante de Christ avec l'homme, et qui, se réalisant quand l'homme est encore l'esclave du péché, n'atteste que la libre grâce de Dieu imméritée par lui, ne demeure pas inactif et stérile dans les profondeurs de la divinité. L'Evangile, ce révélateur joyeux du salut gratuit, a reçu de Dieu toute puissance d'opérer en l'homme une transformation radicale, en éveillant les remords de sa conscience et les désirs de son cœur, et en l'attirant à Jésus-Christ par la puissance de l'amour et le désir de la délivrance. La foi, en tant qu'elle saisit Christ dans toute la plénitude de ses grâces vivantes, participe à la sainteté, à la vie, à la paix de Jésus, sans qu'on soit pour cela en droit d'affirmer que le pardon des péchés dépend de cette vie nouvelle de l'homme, ou du don de son cœur, puisque la communion de Christ avec le fidèle lui communique seule toutes ces grâces.

Nous devons maintenir avec une égale énergie ces deux grandes vérités, que la grâce objective et prévenante de Dieu précède la foi, et que seule la foi permet à l'âme de s'approprier cette grâce. La grâce éternelle est antérieure à la foi, elle s'adresse à l'âme endurcie et incrédule, pour la faire renaître à une vie nouvelle. Pour ceux qui repoussent ce message d'amour, dans lequel s'incarnent, pour ainsi dire, toutes les profondeurs de l'amour divin, il n'y a plus d'autre refuge contre la mort seconde. Ils rendent vaine la grâce qui leur était destinée, ils sont perdus, non pas à cause des péchés qui ont précédé cet appel, mais parce qu'ils ont péché contre l'œuvre rédemptrice du Verbe, contre le Saint-Esprit. Les croyants se montrent tels, uniquement parce qu'ils ont accepté l'Evangile, comme la manifestation éclatante de la grâce prévenante de Dieu à l'égard des pécheurs, et parce qu'ils ont reconnu aussi leur indignité et leur misère. Autrement ils auraient reçu en aveugles un bienfait, qu'ils ne pouvaient comprendre, et ils n'auraient pas réellement accepté la grâce qui leur était destinée.

Si ces considérations permettent d'affirmer, que la repentance constitue un élément essentiel de l'acceptation du salut par la foi, et sert

de point de départ au renouvellement de la vie morale, accompli par l'offre divine du salut, nous pouvons placer la puissance de cette rénovation morale dans l'élément négatif de la foi, la repentance, qui nous assure la communion avec Christ et tous les bienfaits, qui en découlent. Mais l'œuvre dans son ensemble, et du côté de l'homme lui-même, quelle que soit l'intensité de ses aspirations et de sa repentance, reçoit l'impulsion, qui fera naître la vie nouvelle et sanctifiante, de la force même de Christ, à laquelle participe la foi, quand elle éprouve toute l'étendue de l'amour divin, et cela non pas progressivement et dans la mesure de ses propres expériences, mais dès le début, alors que l'homme est imparfait et impuissant encore. Telle est l'expérience puissante du témoignage intérieur du Saint-Esprit dans le cœur des hommes, témoignage qui lui communique la conscience présente et réelle du pardon de ses péchés, de sa paix rétablie avec Dieu, témoignage qui permet à son propre cœur de le déclarer enfant de Dieu. Telle est l'assise inébranlable et pleine de douceur de notre vie religieuse, bien imparfaite encore sans doute, mais grandissant sans cesse, telle est la vérité, qui nous permet, malgré nos imperfections, de paraître justes devant Dieu à condition que notre foi persiste jusqu'à la fin. Elle nous fait goûter à l'avance par la pensée les ineffables douceurs de notre béatitude céleste. La vie éternelle se manifeste à nous dès sa vie présente, et se réalise par notre communion de vie avec Jésus, qui nous sauve et qui nous justifie.

La sanctification, c'est-à-dire le développement progressif de la vie morale du chrétien, n'est donc pas pour Luther autre chose, que la manifestation logique et nécessaire au dehors de la puissance intrinsèque de la foi. La foi agit par l'amour; celle-là correspond à la nature divine, et celui-ci à la nature humaine en Christ; Luther l'appelle même l'incarnation de la foi. L'amour procède aussi naturellement et nécessairement de la foi que les fruits savoureux mûrissent sur les bons arbres. Toutes les fois que n'apparaissent pas dans la vie du chrétien les œuvres de l'amour, on peut affirmer que la foi ou bien n'existe pas, ou bien a été entravée dans son développement par quelque cause étrangère. Aussi Luther ne craint-il pas de déclarer que l'amour agissant est la seule preuve certaine de la présence de la foi, non-seulement pour le monde, mais encore pour l'âme elle-même. Il ne veut certes pas dire par là, que nous devons placer notre confiance dans les œuvres de notre sainteté encore bien imparfaite, et non en Christ. Pour lui les progrès de l'amour sont, comme les sacrements, un gage consolant et assuré de notre persévérance dans l'état de grâce.

Tout en rattachant par des liens indissolubles la foi et l'amour,

Luther a moins insisté sur la morale que sur la dogmatique. Mélanchthon, sans méconnaître la grandeur de ce libre développement de la foi dans l'amour, a insisté davantage sur les moyens, dont l'homme dispose pour la réalisation du bien. S'il reconnaît dans la gratitude du cœur racheté un stimulant puissant et souvent irrésistible à l'accomplissement de la volonté divine, il attache aussi une grande importance à la sagesse, qui est la connaissance morale, et qui, ne se contentant pas de principes généraux et vagues, aspire à réaliser sur-le-champ le bien à sa portée, et assure à la vie chrétienne, exposée autrement à des soubresauts maladifs et irréguliers, un développement harmonique et progressif. Il a compris que ce développement ne peut être réalisé par la foi seule, qui se rapporte à Dieu et non pas à l'homme, mais réclame impérieusement pour sa libre action une connaissance complète de soi-même et du monde.

Aussi Mélanchthon, l'homme de la science, peut-il être appelé également l'homme de la morale. Nous le voyons assigner un grand rôle à la loi, même dans la vie des rachetés, chercher ses enseignements et ses exemples jusque dans la morale des anciens, et en particulier d'Aristote, attacher une importance exceptionnelle à l'Ancien Testament, et se complaire dans l'étude des proverbes. Or, comme la justesse de la tractation morale des choses de la terre dépend dans une large mesure de leur constitution et de leurs lois organiques, Mélanchthon a consacré de profondes études au monde de la première création, la physique, la psychologie, la jurisprudence, qu'il considère soit comme les sources, soit comme les prolégomènes de la morale. Il a ramené néanmoins toutes les questions au point de vue fondamental de la foi, qui seul vivifie la morale, dissipe toutes les contradictions apparentes entre la théorie et la pratique, permet enfin à l'âme humaine de réaliser avec le secours de Dieu la loi de son être. De son côté Luther, tout en semblant admettre dans la préface de son commentaire sur l'épître aux Romains, que la foi peut à elle seule, et sans aucun appui extérieur, réaliser la loi morale, n'en a pas moins su apprécier à leur juste valeur les immenses services que Mélanchthon rendait à la foi. Il l'a défendu avec une sainte énergie contre tous les dogmatistes étroits, qui l'accusaient de saper la foi à sa base, en ne lui sacrifiant pas tous les autres éléments de la vie religieuse. Il a mieux compris qu'Agricola, que la foi ne pouvait plus être élevée à la hauteur d'un principe, du moment qu'elle n'était pas le principe d'une vie nouvelle. La foi seule, dit-il, justifie, mais elle ne demeure pas solitaire.

Du reste, s'il ne les a point présentées sous une forme scientifique, Luther n'en a pas moins su reconnaître la beauté, la grandeur des fonctions diverses de la vie morale et leur union harmonique avec la

foi. Bien loin de mutiler l'âme humaine, il a su décrire ses diverses facultés, leur assigner leur rôle, leur action réciproque les unes sur les autres, et exposer sous une forme à la fois vivante et populaire les devoirs de l'homme dans sa vie individuelle, dans sa vie de famille, dans sa vie de citoyen. Tout en établissant une distinction profonde entre la vie terrestre et la vie éternelle, Luther ne veut pas considérer comme inférieurs et profanes les devoirs de l'homme dans la vie conjugale, dans la vie de famille, dans la vie politique. Le mariage, la famille, l'Etat ont été institués par Dieu, remontent à lui, et font partie de l'organisation divine, qu'il s'est proposé d'opposer au règne du malin (1). Ces trois ordres constituent avec l'Eglise une sainte hiérarchie de l'Eglise, divisée en auditeurs et professeurs, c'est-à-dire en pasteurs et fidèles, de l'Etat, union des magistrats et des sujets, de la famille, composée des parents et des enfants, des maîtres et des serviteurs (2).

Luther a su dégager et défendre le mariage contre toutes ces accusations et ces restrictions que le catholicisme a accumulées contre lui, soit en le traitant avec Tertullien de fornication permise et en lui opposant les vertus exceptionnelles du célibat, soit en prétendant le dégager de tout alliage profane, quand il l'élevait à la hauteur d'un sacrement. Reconnaissant ainsi (3) l'institution naturelle et divine du mariage, il ne tombe pas dans les subtilités romaines relatives aux degrés permis ou prohibés, ni dans les prescriptions minutieuses de la législation mosaïque. Il considère comme le but premier de l'institution divine du mariage les enfants, qu'il déclare une œuvre sainte, digne de la plus grande admiration. Néanmoins, bien qu'il reconnaisse par ce motif comme légitime l'union de deux époux dépravés, il joint dans la définition du mariage l'idée de l'éducation à celle de la procréation. Les enfants doivent être élevés pour l'Etat et pour l'Eglise; le mariage alimente les Etats et grandit les Eglises. Il se mêle sans doute un élément coupable dans le plaisir qui l'accompagne, et l'on peut assigner à la virginité et à la charité un caractère particulier de sainteté, qui est cependant l'exception dans le plan de Dieu. Mais le mariage n'en est pas moins à ce point de vue une institution salutaire, qui oppose à la corruption une digue efficace, et fortifie la foi par la croix, que les époux sont souvent appelés à porter. Le mariage conserve pour Luther toute sa valeur, quelles que soient les dispositions morales des époux. En vertu de

(1) Luthers Werke von Walch, VI, 3316. Vom Jahr 1528.
(2) Id., VIII, 1086. Von Concilien und Kirchen, 1539.
(3) Id., XIX, 896; VIII, 1069; X, 693; III, 64. Nitzsch, Vertheidigung der lutherischen Lehre vom Ehestande, Studien und Kritiken, 1846, III.

sa nature, il constitue un devoir civil, qui peut s'exercer en dehors de l'influence religieuse. Quoi qu'il en soit, la foi chrétienne doit pénétrer de son souffle régénérateur et vivifiant cette institution civile, et la sanctifier par l'Esprit du Seigneur. En 1522 Luther a reconnu la possibilité d'un mariage entre chrétiens et juifs ou infidèles, en n'envisageant que le côté civil du mariage. Si la bénédiction religieuse n'est pas indispensable pour sa validité, il doit pourtant se produire au grand jour. En dehors même de toute idée chrétienne, le mariage unit indissolublement à l'élément physique un élément moral. Bien qu'il lui refuse le caractère d'un sacrement, Luther l'envisage comme une union sainte et indissoluble, que le péché ou la mort peuvent seuls briser. A cause de la dureté du cœur de l'homme, il admet la possibilité du divorce dans les cas d'adultère, d'abandon coupable, et de *denegatio debiti*.

La foi transforme la famille en une chapelle domestique, dont le père est le prêtre, dont l'éducation a pour but de conduire les jeunes âmes à Jésus-Christ, et de les rendre dignes de leur céleste vocation. Cette éducation virile et sérieuse a une plus grande importance que le baptême lui-même. Luther insiste fortement sur la nécessité de donner une bonne éducation aux jeunes filles. En 1525 il adressa à tous les magistrats des villes allemandes une lettre pour leur recommander la création de nombreuses écoles. Il avait tracé un plan approfondi des écoles à créer, et des études à organiser. Un passage des articles pour l'inspection ecclésiastique de la Saxe électorale traite à fond cette question. Il accorda aux écoles primaires l'attention consacrée par l'humaniste Mélanchthon aux colléges et aux universités.

Luther, au point de vue humain aussi bien que religieux, sut tenir en haute estime les arts libéraux. Son esprit large et élevé ne s'en est laissé détourner ni par les préoccupations dévorantes de l'activité pratique ni par ses conceptions sombres sur la corruption de l'homme et le péché. Il a donné lui-même une vive impulsion aux arts par ses poésies et ses chants religieux, et a assigné la première place à la musique dans le culte. Ami des jouissances saines et heureuses de l'âme humaine, accessible à tout ce qu'il y a dans le monde de bon et d'honnête (Phil. IV, 8), il aimait à détendre son esprit dans le cercle intime de ses amis, et à charmer ses heures de loisir par des traits piquants et des saillies toutes pénétrées de l'humour populaire.

Concevant à un point de vue tout particulier les rapports de la foi avec la vie sociale et humaine, Luther a voulu laisser à chaque fonc-

(1) Luthers Werke von Walch, VIII, 1086. Vom Jahr 1523.

tion spéciale son indépendance et son rôle propre, et grâce à lui l'Etat a reconquis le rang qu'il devait occuper dans le monde. S'il affranchit l'Etat de la tutelle de l'Eglise, s'il établit une distinction profonde entre l'Eglise qui s'occupe des intérêts spirituels de la conscience et ne relève que de Dieu, et l'Etat qui embrasse toutes les branches de l'activité terrestre, il ne voulut nullement reléguer ce dernier dans le domaine des choses profanes et vulgaires, et n'y voir qu'une œuvre de ruse et de violence. Loin de là, il le considéra comme une institution voulue de Dieu, tout en lui assignant son véritable rôle. Mais les droits de l'Etat ne sauraient empiéter sur le domaine sacré de la conscience. Dieu a livré à l'empereur les corps et les biens de ses sujets, mais il s'est réservé pour lui seul ce que l'homme possède de plus précieux, le cœur. L'Eglise ne doit pas plus dominer l'Etat que l'Etat l'Eglise; les deux ordres ne sauraient jamais être confondus comme sous l'ancienne alliance; il faut avoir recours à d'autres moyens pour défendre l'Evangile. Que le prédicateur de la Parole, dit Luther, ne s'occupe pas des affaires de l'Etat, de peur de faire naître la confusion et le désordre; nous avons pour mission d'administrer l'Eglise avec le glaive de la parole, et de frapper les consciences avec le seul fouet de la répréhension évangélique. C'est à l'Etat qu'il appartient de gouverner les corps avec le glaive d'acier et le fouet de fer (1). Le but final que doit se proposer l'Eglise, c'est la paix éternelle; le but de l'Etat c'est de maintenir la paix dans le monde. Si, dans tout ce qui intéresse Dieu et le bonheur éternel de l'âme (2), l'Etat n'a pas le droit d'imposer ses lois à la conscience, il possède un pouvoir absolu dans tous les domaines de la vie terrestre (3).

Nous voyons Luther, fidèle à ses principes, défendre avec la plus grande énergie contre les tentatives révolutionnaires des paysans révoltés les droits sacrés de l'Etat. Il chercha au début du mouvement (4) à exercer sur les insurgés une action efficace, car il reconnaissait que les paysans de la Souabe et de la Franconie, bien loin de dépasser dans leurs douze articles les enseignements de la Parole de Dieu, mettaient au nombre de leurs réclamations la libre prédication de l'Evangile (5). Il voulut néanmoins leur faire comprendre la nécessité d'établir une distinction réelle et sérieuse entre la liberté du chrétien, qui subsiste même dans les circonstances les plus douloureuses de

(1) Briefe von de Wette, IV, 105. Luthers Werke von Walch, IV, 2890; XIII, 207, 210.

(2) De même la Confessio Augustana, p. 38, 39. Edition Hase.

(3) Luthers Werke von Walch, XIII, 210.

(4) Id., X, 426. Von weltlicher Obrigkeit, 1523.

(5) Id., XVI, 58, Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauerschaft, 1525.

sa vie terrestre, et la liberté civile; les mettre en garde contre des empiétements injustes sur les droits légitimes des seigneurs, et les conjurer de supporter l'injustice plutôt que d'en devenir les auteurs. Il leur reconnut le droit de choisir des prédicateurs évangéliques, et de fuir si on voulait les en priver. Il s'adressa aussi dans les termes les plus énergiques aux princes et aux seigneurs et les conjura de cesser leurs persécutions injustes et cruelles. Mais, quand il vit les paysans, sourds à ses exhortations, mettre tout à feu et à sang et se livrer au meurtre et au pillage, il déchaîna contre eux dans sa colère les fureurs des grands, et leur demanda, au nom de Dieu, d'anéantir par l'épée ces artisans d'iniquité (1). La cause évangélique, que ses adversaires ont si souvent accusée de proclamer des principes niveleurs et révolutionnaires, a su affirmer avec une énergie inconnue avant elle le droit divin des princes, et faire prédominer l'obéissance passive à ses volontés les plus injustes. Elle a pu le faire avec d'autant plus d'efficace qu'elle a rendu à l'âme humaine son bien suprême, la liberté, qui lui permet de supporter la privation des biens inférieurs de la terre et de souffrir avec résignation les maux qui en découlent (2).

L'égalité spirituelle des âmes devant Dieu rend d'autant plus inexcusable toute conquête violente de la liberté terrestre.

L'affirmation énergique de l'un des éléments de la question ne fait pas oublier à Luther la légitimité de l'autre. Nous le voyons par les quelques détails que nous avons donnés, par l'attitude qu'il prit plus tard dans la question de savoir, si les princes chrétiens étaient en droit d'opposer une résistance armée à l'empereur, toutes les fois que l'Evangile était attaqué, et que les romains voulaient en ôter la libre jouissance aux fidèles. Ce n'est du reste, que graduellement qu'il est arrivé à des idées précises sur ce point. Pendant très-longtemps, surtout quand il ne s'est agi que de sa personne, il a reculé devant l'appel au bras séculier pour la défense de l'Evangile, il a conseillé aux chrétiens de n'avoir ni crainte honteuse devant le bras de la chair, ni confiance aveugle en son secours (3). Les événements qui amenèrent et qui suivirent la ligue de Smalkalde en 1530, entraînèrent le réformateur à envisager sous un jour nouveau les rapports de l'Eglise et de l'Etat. Convaincu que l'Evangile, s'il n'a pas été apporté sur la terre pour introduire une forme spéciale de gouvernement parmi les hommes, consacre cependant de la part de Dieu les droits de l'Etat, il formula cette thèse importante que « l'Evangile n'a

(1) Id., XVI, 90. Wider die rœuberischen Bauern.
(2) Id., VII, 689-700.
(3) Briefe von de Wette, III, 561, vom Jahr 1530; IV, 337, vom Jahr 1532.

pas voulu abolir; mais affirmer et confirmer les lois naturelles. » Il en résultait pour lui, que les magistrats devaient exiger l'obéissance de tous dans la mesure des droits qui relèvent de leurs attributions. L'autorité civile n'a pas dès lors le droit de subordonner à ses volontés les droits sacrés de la vérité, et à ses prétentions ceux de la conscience. La tyrannie du pouvoir civil dans les affaires religieuses est illégale, et justifie une résistance sérieuse et formelle. En ce qui touche enfin l'empereur, s'il est vrai que les droits de l'empire ne lui assignent qu'une autorité restreinte, et autorisent la diète, en vertu de sa constitution, à défendre contre ses violences le pays et les sujets, (ce qui doit être examiné et déterminé par les jurisconsultes); il en résulte que les états de l'empire constituent un élément essentiel du gouvernement.

Aussi Luther, tout en s'élevant avec énergie contre la résistance arbitraire des individus, déclare que le théologien doit affirmer le droit de résistance des états, tout en mettant les consciences en garde contre une fausse et vaine confiance dans le bras de la chair et les alliances humaines (1). Dans son *Avertissement à ses chers Allemands* il affirme que l'insurrection consiste dans la fausse revendication des droits individuels, mais que la résistance collective contre les abus est légitime. En 1539, il écrit que l'Evangile sanctionne les lois naturelles et les droits coutumiers, aussi bien que les pouvoirs civils. Il est incontestable que tout père de famille a le devoir de défendre la vie de sa femme et de ses enfants, et qu'il n'y a aucune distinction à établir entre le meurtrier vulgaire et le souverain qui s'abandonne à ses caprices sanguinaires. La violence renverse toutes les relations naturelles établies entre les princes et leurs sujets. Bugenhagen, le réformateur du Danemark, et Mélanchthon ont proclamé avant lui ces principes fondamentaux du droit, s'appuyant comme lui sur le fait que les lois de l'empire n'assignent pas à l'empereur un pouvoir absolu, mais autorisent la déposition du souverain, qui dépasse ses prérogatives et qui aspire à la tyrannie.

Comme on le voit, pour Luther, et au point de vue évangélique du pouvoir civil, celui-ci, bien qu'il n'ait pas le droit de se décider dans les questions spirituelles, tient ses prérogatives de Dieu, et a reçu de lui son mandat. Il est le serviteur du Dieu vivant, il le représente sur la terre, puisqu'il a pour mission d'y maintenir l'ordre, et de préserver ses sujets des atteintes du mal. Aussi Luther condamne-t-il les partis qui refusent, par scrupule religieux, d'accomplir à l'égard de

(1) Luthers Werke von Walch, XXXV, 382, Erlanger-Ausgabe; X, 622-691. Ratseberger, Handschriftliche Geschichte über Luther. Edition Neudecker, 1850.

l'Etat quelques-unes de leurs attributions, telles que le serment, le service civil et militaire, et leur rappelle-t-il sévèrement qu'ils relèvent de l'Etat, comme l'Etat relève lui-même de Dieu (1).

Luther fut entraîné plus loin encore par le refus systématique qu'opposèrent les évêques à ses demandes réitérées de réforme. Il confie à l'Etat chrétien le soin de répandre le christianisme, comme toutes les institutions qui contribuent au développement matériel ou moral des peuples; il lui interdit simplement l'emploi des moyens de violence et de contrainte. C'est son devoir de s'intéresser aux questions religieuses, de maintenir au sein de l'Eglise l'ordre et la tranquillité. Tenant de Dieu ses pouvoirs, « il doit les faire servir à l'avancement de son règne. » Son premier devoir (2) est de respecter la Parole de Dieu, et d'en propager les principes. Luther assigne *a priori* à l'Etat aussi bien qu'aux particuliers le caractère chrétien, et déclare qu'il doit, sans toutefois recourir à la peine capitale, réprimer par tous les moyens en son pouvoir, toutes les négations audacieuses et impies des vérités communes à toutes les âmes, interdire les manifestations publiques des erreurs évidentes telles que la messe idolâtre, le culte des images, tout en les tolérant, tant qu'elles ne deviennent pas un véritable sujet de scandale. Luther n'entend pas reconnaître par là au pouvoir civil le droit de trancher en dernier ressort les questions religieuses. Il veut dire simplement que l'Etat, appelé à maintenir l'ordre et la loi dans les relations extérieures de la vie, peut réclamer l'obéissance de tous, même dans les questions religieuses, sur les points qui touchent à la vie publique, et qui sortent du domaine sacré de la conscience (3).

Il est amené par ces principes, et par la situation même, à formuler des thèses plus positives sur les attributions de l'Etat dans l'Eglise, et sur ce qu'il appelle « le droit de réformation. » Le refus des évêques ayant rendu impossible une réforme intérieure et volontaire de l'Eglise, l'Etat, en tant que chrétien, est invité par lui à réaliser le vœu de tous, et à travailler à l'œuvre de la réforme par amour pour les âmes. Il n'en maintient pas moins une distinction profonde entre les fonctions de l'Etat et celles du clergé. L'Etat n'est pas évêque, car il ne prêche pas l'Evangile ; il ne peut contraindre les âmes à croire, et il n'a le droit de recourir ni à la violence, ni à l'épée. Mais autre chose est la prédication, autre chose la nomination des prédicateurs.

Dès 1532, Luther conjure les princes de déployer toute leur puissance en faveur de l'Evangile. S'il arrive que dans une contrée, les prin-

(1) Luthers Werke von Walch, VII, 691, 700.
(2) Auslegung des Psalms 82, vom Jahr 1530.
(3) Briefe von de Wette, IV, 107, vom Jahr 1530.

cipes catholique et protestant se trouvent en présence, prêts à s'entre-déchirer et à se détruire, il demande que le pouvoir civil ne permette pas la prédication des principes les plus opposés, mais que, après avoir entendu les deux partis dans une conférence publique, il impose le silence à celle dont l'enseignement n'est pas conforme aux Ecritures. Il en résulte cette conséquence nécessaire, que le pouvoir civil, s'il obéit réellement à ce qu'il considère comme l'honneur de Dieu, est en droit de fouler aux pieds et de combattre l'Evangile. Il découle de ces principes, que Luther a bien moins approfondis et étudiés que les principes dogmatiques, que dans chaque territoire la lutte subsiste, jusqu'au complet écrasement du parti le plus faible. Pas plus que ses contemporains, il n'a été capable de s'élever jusqu'à la tolérance, et de comprendre la juxtaposition de plusieurs confessions chrétiennes chez le même peuple et sous le même gouvernement. Le grand électeur a le premier appliqué dans la pratique le grand principe, que les consciences relèvent de Dieu seul, en affirmant, non-seulement avec Luther que la violence doit rester étrangère au gouvernement, mais encore que la profession par le sujet d'une autre foi que celle de son souverain n'entraîne pas nécessairement pour lui la perte de tous ses droits civils.

Examinons maintenant la notion de l'Eglise chez Luther. La foi demeure pour lui un acte libre et spontané de l'âme ; née au contact de la Parole, elle ne peut être que compromise par la contrainte. L'hérésie est une maladie spirituelle, qu'on ne saurait trancher avec le fer ou consumer par le feu (1). Au début Luther s'est prononcé contre l'intervention du bras séculier. Nous le voyons, quand il descend de la Wartbourg, ne demander à l'électeur qu'une seule chose, la liberté de prêcher l'Evangile. Qu'on laisse, dit-il, les disciples de Münzer prêcher hardiment leurs principes, enseigner ce qu'ils peuvent, combattre qui ils veulent, car il doit y avoir des sectes dans le monde, et la parole de Dieu est sans cesse appelée à lutter contre l'erreur. Qu'on laisse les esprits s'entre-choquer et se combattre ! S'il est des âmes séduites, c'est là le droit de la guerre. Pour nous, qui prêchons la Parole de Dieu, contentons-nous dans cette lutte spirituelle d'armes spirituelles. Toutefois, il a accordé à l'Etat de bien dangereuses prérogatives, en vue du maintien de l'ordre et de la gloire de Dieu, et ses formules incomplètes ont donné naissance aux théories les plus funestes sur les attributions de l'Etat. Le danger fut aggravé encore plus par le pouvoir, que les circonstances le contrai-

(1) Briefe von de Wette, II, 135, vom Jahr 1522. 151, 549; III, 51. Von weltlicher Obrigkeit, X, 426.

gnirent d'accorder à l'Etat sur l'Eglise, pouvoir qui transforma le combat spirituel du chrétien en une chimère et en un idéal cruellement démenti chaque jour par une triste réalité. Reconnaissons, cependant, que, s'il a fourni un prétexte à cet abus, Luther a toujours protesté contre lui. Jusqu'à sa mort il s'est opposé avec une énergie virile au mélange confus et impie des attributions civiles et religieuses ; il s'est constamment refusé à accorder aux magistrats des prérogatives spirituelles (1). Il reconnaît, il est vrai, que le prince peut exercer ces doubles attributions et se proclamer le chef de l'Eglise, mais sa cour, c'est-à-dire ses ministres, ses favoris n'ont pas le droit d'intervenir dans les affaires religieuses. Les gouvernements ne voulurent pas reconnaître dans la pratique l'indépendance du pouvoir ecclésiastique, et adoptèrent dans toute sa rigueur le système territorial. Luther se plaignit lui-même plus d'une fois des empiétements arbitraires des courtisans dans les questions religieuses (2).

Nous avons déjà montré l'importance que Luther attachait à la prédication évangélique, et à ceux qui en avaient la charge. Nous le voyons pourtant, tout en reconnaissant la nécessité d'une forte organisation ecclésiastique, négliger d'imiter sur ce point capital les Eglises vaudoises et réformées. Nous pourrons assigner un double motif à cette attitude négative de Luther. Pour lui, l'Eglise ne se compose que des vrais croyants, et ceux-ci ne peuvent être soumis à une organisation régulière, sans tomber dans l'erreur donatiste. La discipline la plus rigoureuse ne saurait écarter du sein de l'Eglise les fourbes et les hypocrites. Il n'a pas même cru pouvoir accorder à l'Eglise le droit d'exercer la discipline sous une forme quelconque, et a remis à l'Etat le soin de veiller au maintien des bonnes mœurs.

Si l'on ne veut composer l'Eglise que des vrais fidèles, un grand nombre de ceux-là mêmes, qui lui appartiennent extérieurement, n'en font point partie, et l'on pourrait être dès lors en droit de donner le nom d'organisation ecclésiastique à la discipline chargée de maintenir l'ordre parmi ces membres extérieurs, puisque l'on ne peut pas même affirmer des ministres de la Parole, qu'ils sont croyants. Mais d'un autre côté, l'Eglise extérieure, quelque faible importance qu'on y attache, se relie par certains côtés à l'Eglise véritable. Les vrais croyants sont des personnages en chair et en os, bien que leur foi soit invisible ; sans cette foi des fidèles, la réunion extérieure des

(1) Briefe von de Wette, IV, 106, vom Jahr 1530.

(2) Id., V, 591. « Les centaures et les harpies de la cour ne veulent pas en tendre parler de discipline; l'administration ecclésiastique de la cour n'est que vanité et néant. » III, 538, 551.

chrétiens n'aurait qu'une existence accidentelle et passagère, et Luther lui-même affirme que l'Eglise, en tant que société des croyants, n'a pas cessé d'exister depuis sa fondation jusqu'à lui. Nous devons y joindre les grâces extérieures des sacrements, que l'Eglise terrestre possède, et qui ne peuvent demeurer stériles, puisqu'ils procèdent de Jésus-Christ lui-même.

Somme toute, Luther, tout en établissant une ligne de démarcation profonde entre l'Eglise invisible et l'Eglise extérieure, aurait pu, et dû, considérer celle-ci comme une société prenant le christianisme pour règle de son organisation, et lui donner une constitution conforme à la Parole de Dieu, comme il l'a fait pour le culte. Mais il en serait résulté, que cette société religieuse aurait dû revêtir un caractère pédagogique et légal, ce que Luther voulait éviter à tout prix. Il avait reconnu, d'ailleurs, dès le début, combien peu il possédait le génie organisateur. Aussi, laissa-t-il cette partie importante de son œuvre inachevée, bien qu'il n'ait pas poussé les conséquences de son principe de l'Eglise invisible jusqu'aux limites extrêmes, que réclame la logique, limites qui excluent toute idée d'organisation ecclésiastique, tout sacerdoce particulier, et dont le dernier mot est le darbysme, et bien qu'il ait assigné aussi une importance pratique au pouvoir des clefs, et qu'il l'ait confié à l'Eglise extérieure et visible, convaincu que les croyants qui s'y rattachent lui imprimeraient un cachet de christianisme vivant et saint.

En considérant l'attitude que prit Luther dans cette question capitale, nous devons attacher une grande importance à l'impulsion nouvelle que Mélanchthon donna à ses principes. Pour lui sans doute, comme nous le voyons par la Confession d'Augsbourg et l'Apologie, l'Eglise est, à proprement parler, la société des fidèles dispersés sur la terre, unis à Christ par la communion du Saint-Esprit, et groupés autour de la Parole et des sacrements. Mais il accentue beaucoup le côté de l'Eglise qui se rapporte au monde, et la déclare l'Eglise large, à côté de l'Eglise des croyants. Il conquiert ainsi une base solide pour l'organisation ecclésiastique, et s'oppose formellement à ce qu'on livre tout ce qui est en dehors de l'Eglise invisible à l'arbitraire de l'Etat, ou des individus. Cette Eglise large se compose de ceux qui reconnaissent, au moins extérieurement et des lèvres, la puissance de la Parole et l'efficace des sacrements. Elle ne peut pas prétendre à tenir lieu de l'Eglise invisible, mais celle-ci est son but, son principe; les croyants qu'elle renferme dans son sein sont, pour ainsi dire, l'âme qui lui communique la vie, et rend possible une discipline ecclésiastique, qu'exerce déjà la prédication évangélique. Mélanchthon, auquel Luther avait donné pleins pouvoirs sur ce point, possédait un

talent remarquable d'administration. C'est lui qui a fondé les Eglises allemandes, qui leur a donné leurs règlements, leur constitution, leur hiérarchie, depuis les plus modestes écoles, jusqu'au ministère, et qui a complété ainsi la direction que Luther avait imprimée au culte. Néanmoins, cette discipline ne s'est pas étendue jusqu'à l'organisation des paroisses. Mélanchthon, en effet, n'avait pas les instincts populaires de son illustre ami. Il a surtout envisagé l'Eglise comme un ensemble, et les tendances aristocratiques de son intelligence l'ont fait pencher vers l'épiscopat. On fit cependant quelques faibles tentatives dans le sens de l'organisation paroissiale, mais elles échouèrent devant le mauvais vouloir des courtisans. Seul le Danemark est entré franchement dans cette voie, mais sans réagir sur l'Allemagne. Bien au contraire, l'épiscopat y est retombé sous le joug de l'Etat, aussi bien que le clergé allemand, au sein duquel on avait cherché un moment à établir des consistoires composés de représentants des trois ordres, clergé, princes, et laïques.

LA CONFESSION D'AUGSBOURG DE L'ANNÉE 1530.

Les principes de la réforme luthérienne, que nous venons d'analyser, ont été résumés dans la Confession d'Augsbourg, présentée par les princes protestants à l'empereur et à la diète, et dont l'Apologie forme le commentaire. Nous retrouvons le même esprit dans le grand et le petit catéchisme de Luther, et dans les articles de Smalkalde. Ces cinq écrits sont les assises de la dogmatique luthérienne. Nous voulons présenter une esquisse rapide de la Confession d'Augsbourg, qui, malgré ses tendances de conciliation et d'apologie, révèle combien le dogme évangélique de la justification par la foi était appelé à créer une dogmatique nouvelle, harmonique et puissante.

Voici le plan de cette Confession célèbre. Le centre de tout l'ouvrage est l'article IV, sur la justification par la foi. Les trois premiers articles renferment ses prémisses théologiques, anthropologiques et christologiques (De Dieu, du péché originel, du Fils de Dieu). Ce IVe article sert de point de départ à l'exposition analytique du dogme de la naissance de la foi avec ses conditions objectives, et du dogme de la durée de la foi dans l'âme ; il y est montré en outre, que la société chrétienne, ou l'Eglise, bien loin d'être compromise par la doctrine évangélique, trouve en elle sa force et son soutien.

Premièrement. La foi procède de l'Eglise, qui communique à l'âme la Parole et les sacrements, et du Saint-Esprit.

Secondement. La foi se manifeste par les fruits de l'amour (VI).

Troisièmement. Si telle est l'essence de la foi dans son origine et dans sa durée, elle conduit à l'Eglise, qu'elle présuppose, aussi bien qu'elle la renferme en germe. La Confession traite donc de l'Eglise depuis l'article VII, jusqu'à l'article XVII. La notion de l'Eglise est en principe la communion des saints ou croyants. Cette Eglise impérissable, reconnaissable à l'administration légitime de la Parole et des sacrements, conserve son unité à travers l'inégalité et l'insuffisance des traditions humaines. La réalité est (VIII) en contradiction partielle avec sa notion première, puisqu'elle fait entrer dans son sein des hypocrites et des méchants, mais ceux-ci néanmoins ne sauraient détruire l'efficace des grâces divines.

Puis la Confession expose avec détails la doctrine des sacrements, en y joignant une critique indirecte des dogmes de l'Eglise romaine, traite successivement du baptême, de la sainte cène, de la confession, de la pénitence, depuis l'article XI jusqu'à l'article XII, et développe à l'article XII, les rapports de la foi avec les sacrements, en opposition avec la doctrine de l'*opus operatum*. L'article XIV développe la notion évangélique de l'ordination, qui est pour les réformateurs la vocation régulière, la charge importante confiée à des hommes spéciaux d'administrer les sacrements, et qui préserve l'Eglise de l'anarchie, tout en maintenant les droits de la conscience chrétienne. Le principe de la foi règle souverainement leur liberté ou leur nécessité (XV). On doit exclure des traditions tous les enseignements contraires à la libre grâce de Dieu, ou tendant à enraciner dans les cœurs la dangereuse croyance au mérite des œuvres. L'article XVI montre combien la doctrine évangélique est favorable au gouvernement, institution divine. Il recommande au chrétien l'obéissance active, qui est un des fruits de la foi agissante par la charité. Enfin, l'article XVII traite de la glorification et du triomphe final de l'Eglise.

Les quatre articles suivants ont en vue de dissiper les préjugés, que l'on a voulu soulever contre la Réforme. Ils nient (XVIII) que les chrétiens évangéliques suppriment le libre arbitre, dont ils reconnaissent les droits absolus dans les divers domaines de la justice civile (XIX), qu'ils fassent Dieu auteur du mal (XX), qu'ils combattent les bonnes œuvres, et méprisent la loi (XXI), qu'ils méconnaissent les mérites des saints, et les outragent. L'article XXII amène, par une transition logique, le débat sur les abus rejetés par les réformateurs. Sept points sont successivement débattus : le refus de la coupe aux communiants laïques, le célibat des prêtres, le sacrifice de la messe, la confession auriculaire, les lois sur les aliments, les vœux monastiques, enfin les empiétements du pouvoir épiscopal et de la papauté sur les droits sacrés de l'Evangile et de l'Etat.

DEUXIÈME SECTION

LA RÉFORMATION SUISSE JUSQU'A L'ACHÈVEMENT DES PREMIERS LIVRES SYMBOLIQUES, ET SES RAPPORTS AVEC LA RÉFORMATION ALLEMANDE.

CHAPITRE PREMIER.

PRINCIPES FONDAMENTAUX DE LA RÉFORME ZWINGLIENNE.

La Suisse vit s'accomplir vers la même époque une œuvre réformatrice, sœur de l'œuvre de Luther, mais originale et indépendante. Provoquée par Zwingle et par ses amis, elle fut providentiellement préparée et favorisée par la libre organisation des républiques suisses, et par les progrès rapides de l'humanisme. Un assez grand nombre de villes libres et de villes impériales de l'Allemagne du Sud renfermaient, à cette époque, de nombreuses familles bourgeoises, libres et influentes, amies des lumières, protectrices des lettres et des arts, et qui furent ainsi appelées à jouer un rôle intermédiaire entre Luther et Zwingle. La partie méridionale de la Souabe, en particulier, subit l'influence exclusive de la Suisse jusqu'aux controverses sacramentaires. Les esprits ne saisirent pas à l'origine les caractères différents des deux mouvements réformateurs. La Suisse et l'Allemagne se sentaient unies, non-seulement par leur lutte commune contre Rome, mais aussi par leur acceptation des deux grands principes de l'autorité souveraine des saintes Ecritures et de la justification par la foi en Jésus-Christ. Cette union devint plus intime encore, quand les Suisses se furent prononcés énergiquement contre les tentatives révolutionnaires du radicalisme protestant, qui avait revêtu chez eux des formes anabaptistes et antitrinitaires. Néanmoins, malgré cet accord dans la lutte contre le pélagianisme, l'*opus operatum*, le spiritualisme exagéré et l'anarchie sociale des sectaires, ces deux tendances révélèrent leurs différences d'origine et de direction dans l'attitude différente, qu'elles observèrent dans leur lutte contre les sectaires, bien plus encore que par les divergences de leurs formules dogmatiques.

Ces divergences se manifestent sous plusieurs formes. L'influence exercée dans l'Allemagne du Nord par les princes et la noblesse, était

dans l'Allemagne du Sud, l'Alsace, et la Suisse allemande l'apanage d'une bourgeoisie riche et puissante, groupée autour des villes d'Augsbourg, Ulm, Strasbourg, et de la Confédération suisse. Les libertés de la bourgeoisie n'auraient pas suffi à elles seules pour donner naissance à la Réforme, comme l'atteste l'exemple des cantons primitifs tous demeurés catholiques. Mais, quand à ces libertés civiles se trouvent unis le goût et la culture des études libérales nous voyons se manifester des aspirations vers la foi évangélique, ou tout au moins vers la suppression des abus scandaleux des nonciatures papales, des infamies des indulgences, des éléments superstitieux du catholicisme du moyen âge. Ce que ces abus renferment d'avilissant et de superstitieux devait susciter une réaction plus violente encore dans les contrées, où les lumières et les progrès politiques avaient provoqué au sein des âmes des aspirations généreuses vers l'indépendance.

Ce développement remarquable des individualités religieuses eut aussi d'autres conséquences considérables. Le génie d'un seul homme dut posséder moins d'autorité et de prestige sur des âmes aussi fières, et l'on peut observer à ce sujet, que l'Eglise réformée n'a point possédé des individualités aussi puissantes, que celle de Luther. La Réforme a été en France, comme en Suisse, un acte des volontés et des instincts populaires, en Allemagne, le fruit du génie ardent et impétueux d'un seul homme, modéré et adouci par l'humanisme d'un ami fidèle. L'Eglise réformée a été composée dès le début de deux éléments inégaux, dont l'union l'a constituée ce qu'elle est aujourd'hui, la sœur de l'Eglise luthérienne en face de la Rome papale, l'Eglise qui se répandit de Genève dans l'Europe centrale par la France, et le long du Rhin jusqu'en Hollande, en Angleterre, en Ecosse, et qui plus tard conquit à ses principes l'Amérique du Nord. Zwingle a occupé, sans doute, dans la Suisse une place éminente, mais chaque canton possède son réformateur, qui, tout en se rattachant à Zwingle, conserve la physionomie qui lui est propre, tandis que les nombreux collaborateurs de Luther ne sont que ses vicaires et que ses aides. Aussi, comme le montrent les confessions de foi réformées, Zurich seule s'est imprégnée de l'esprit de la dogmatique zwinglienne, qui nulle part ailleurs n'a obtenu l'autorité symbolique.

Ulrich Zwingle, né le 1er janvier 1484, reçut une forte éducation littéraire à Berne, et surtout à Bâle sous la direction de Thomas Wyttenbach, et se signala dès l'année 1512 à Glaris par son ardeur patriotique pour la réforme des mœurs et la suppression des abus. Nommé en 1517 curé d'Einsiedeln, il fut appelé à constater par sa propre expérience les superstitions grossières, que le culte de la madone noire de ce célèbre pèlerinage avait provoquées dans le clergé et dans l'es-

prit des masses, et à combattre le mérite de la vie monastique et des pèlerinages. Nommé en décembre 1518 prédicateur de la cathédrale à Zurich, il s'imposa le devoir de répandre au sein des masses la connaissance des saintes Ecritures. Il développa dans une série de sermons, souvent pendant la semaine, les principaux écrits du Nouveau Testament, et, grâce à lui, la prédication relégua de plus en plus la messe dans l'ombre. Son éloquence claire, pratique, puissante devint promptement populaire, et lui assura au sein de la bourgeoisie de nombreux auxiliaires pour une lutte imminente. Dès qu'apparut à Zurich Bernardin Samson, le Tetzel de la Suisse, tout fier de ses nombreux succès dans les anciens cantons, Zwingle, qui avait déjà discuté avec lui à Einsiedeln, prêcha contre les indulgences avec une éloquence si irrésistible, que le conseil de Zurich interdit à Samson l'entrée de la ville. Dès 1520 le grand conseil de Zurich publia un décret de réforme, qui obligeait tous les curés du canton à prêter serment de ne prêcher que sur des textes du Nouveau Testament, de justifier leur enseignement avec les seuls arguments de la Bible, de renoncer enfin à toutes les inventions et les erreurs humaines.

Les masses entraînées par l'exemple contagieux venu d'en haut, s'appliquèrent avec la même ardeur à la réforme du culte et du clergé. On vit partout les jeûnes et le carême négligés; plusieurs parlèrent de secouer le joug du pape et de l'évêque, pendant que d'autres rêvaient de graves transformations politiques; et bientôt Zurich se vit menacée tout à la fois à l'intérieur par de graves dissensions, et à l'extérieur par les protestations de l'évêque de Constance, Hugo de Landsberg, homme instruit, et jusqu'alors bienveillant et pacifique. Les persécutions suivirent de près les menaces, et Zwingle, après avoir vu ses partisans déposés, courut lui-même de grands dangers. La Réforme naissante semblait devoir périr, écrasée entre les menées des catholiques réactionnaires, et la licence sans frein des novateurs. La destruction des images, l'abolition de la messe et du baptême des enfants, furent prêchées ouvertement par Louis Hetzer et ses partisans. Une fermentation redoutable contre l'idolâtrie papale travaillait les esprits.

Le gouvernement cantonal se vit contraint, pour empêcher l'anarchie de parvenir à son comble, de prendre en main les rênes du gouvernement ecclésiastique. Le grand conseil convoqua le 29 janvier 1523 dans la salle de l'hôtel de ville une réunion des réformés et des catholiques. Au début, le vicaire général de l'évêque de Constance refusa d'avoir recours au seul témoignage des saintes Ecritures. Contraint plus tard de les invoquer, il sembla au grand conseil avoir eu le dessous dans la discussion; celui-ci prit

l'initiative des premières mesures de réforme dans le culte, et prescrivit l'usage exclusif de la langue vulgaire. Seules la messe et les images restèrent debout. Voulant garantir l'Eglise contre les menées des sectaires, le grand conseil fit jeter en prison les principaux meneurs, et convoqua en octobre 1523 une seconde assemblée, appelée à se prononcer en dernier ressort sur la valeur des images. Conrad Schmidt, de Kussnacht, demanda dans l'esprit de Luther, qu'on n'ôtât pas aux faibles en la foi un aussi puissant secours extérieur. Laissons, dit-il, aux ignorants ce secours humain, tout en habituant les âmes à ne s'appuyer que sur Jésus-Christ seul, et avec le temps les images disparaîtront. A celui qui a gravée dans son cœur la véritable image de Jésus-Christ, les images extérieures ne sauraient nuire. Zwingle, soutenu par Sébastien Hofmeister, de Schaffhouse, combattit énergiquement cette thèse. Les chrétiens, dit-il, ne peuvent laisser subsister les abus contraires à la foi. Si l'on veut attendre, pour supprimer les abus, qu'ils aient cessé de faire des dupes et des victimes, on n'opérera aucune réforme. Schmidt se laissa gagner à cette opinion énergique, et le grand conseil promulgua, sur leur initiative, en 1524, un décret de réformation, qui abolissait la messe et les images, et instituait la prédication évangélique et la communion sous les deux espèces. La première communion évangélique fut célébrée à Zurich le jour de Pâques 1525. Tout en refusant de froisser et de contraindre les consciences, le grand conseil déclara ne vouloir tolérer que le culte conforme aux enseignements évangéliques (1).

La Réforme gagna rapidement les autres cantons, avec, aussi bien que sans le concours direct de Zwingle. Bâle fut réformée par Gaspard Hédion et Capiton, mais le mouvement religieux reçut son impulsion sérieuse d'Œcolampade, de Winisberg (1523), qui y fut nommé professeur en 1524, en même temps qu'Erasme y exerçait une influence considérable. La même année le Dauphinois Farel se rendit à Bâle, et gagna le grand conseil à la cause de l'Evangile. Les relations politiques de Bâle avec l'Autriche, et la présence d'un évêque, rendirent la bourgeoisie indécise et flottante jusqu'en 1529. Berthold Haller et Sébastien Mayer obtinrent de grands succès à Berne. Il est vrai que le colloque de Bade (1526) n'aboutit à aucun résultat sérieux. Il n'en fut pas de même du colloque de Berne (1527), qui tourna au triomphe du parti évangélique, grâce à l'énergique con-

(1) Voir Hagenbach, Vorlesungen über Wesen und Geschichte der Reformation, 2 Theile, 1857. H. Bullinger, Geschichte der Reformation, von 1519-1531, 3 vol. Füssli, Beitræge zur Erlæuterung der Kirchen-Reformations-Geschichte des Schweizerlandes, 1741, 5 vol. J.-Heinr. Hottinger, Historia ecclesiastica, t. VI, IX, 1665, etc.

cours de Zwingle, Haller, Kolb, Capito et Bucer. L'année 1528 vit triompher définitivement la Réforme à Berne.

La réforme suisse se vit appelée à lutter pendant plusieurs années contre de nombreux sectaires, et en particulier contre les anabaptistes. Zwingle fut amené à les combattre, non-seulement par la modération de son caractère éminemment pratique, mais aussi par ses principes mêmes. Le respect profond, dont il est pénétré, pour la majesté divine, lui inspire un vif dégoût pour l'arbitraire de la raison humaine; son profond sentiment moral réclame impérieusement une règle inflexible pour la volonté, et pour lui cette règle n'est pas autre chose, que les écrits canoniques de la Bible, qui nous enseignent que nous trouvons notre repos en Dieu, et que nous devons l'honorer lui seul. La Bible est pour lui l'autorité divine, barrière infranchissable pour l'arbitraire humain, loi sévère pour l'incrédule, lumière pénétrante pour le fidèle.

Les renseignements, que Zwingle nous a fournis sur son propre développement religieux, nous permettent de comprendre le rôle qu'il assigne aux saintes Ecritures. Disciple ardent et convaincu de l'humanisme, il s'était longtemps considéré comme un disciple fidèle de Platon et des stoïques. Fortement ému par un écrit d'Erasme, il résolut de devenir un véritable disciple de Jésus-Christ. La philosophie et la scolastique avaient été impuissantes à dissiper les doutes de son intelligence (1). Seule la Bible put communiquer à son âme une certitude pleine de consolation et d'espérance; aussi lui assigna-t-il dès le début une importance exceptionnelle. La Bible, dit-il, vient de Dieu et non pas des hommes, et ce bon père, qui te donne le Saint-Esprit, te donnera de reconnaître l'inspiration de sa sainte Parole. La Parole de Dieu doit être tenue en grand honneur par l'Eglise et par les fidèles, et aucune parole ne mérite autant de créance qu'elle. Son efficace est certaine; elle est claire et se rend témoignage à elle-même; elle communique à l'âme toutes les grâces célestes, la console, l'humilie, lui apprend à se renoncer et à saisir Dieu dans ses profondeurs mêmes (2). C'est de la Parole que se nourrit l'âme qui, renonçant à tout appui humain et aux consolations de la terre, trouve en Dieu seul sa confiance et son recours, et se repose sur son sein (3). Comme on le voit, on se ferait une bien fausse idée de Zwingle si

(1) Zwinglii Opera, édition Schuler et Schulthess. Von der Klarheit und Gewüsse des Wortes Gottes. Vom Jahr 1522, I, 79. « Après avoir longtemps, dit-il, préféré les enseignements de la philosophie et de la théologie, j'ai voulu me soumettre à la Parole de Dieu, me laisser guider par sa lumière. Elle m'a révélé la vérité, et rendu fort contre les erreurs humaines. »

(2) Au même endroit, Zwinglii Opera, I, p. 81.

(3) Id., II, 2, p. 20.

l'on pensait que, comme le comte Pic de la Mirandole, il a trouvé la satisfaction de ses besoins spirituels dans un système philosophique, et si l'on assignait à son activité une base intellectualiste pure, et non pas aussi religieuse et morale, d'où l'on devrait conclure que son œuvre réformatrice n'a fait que marcher dans les errements de la renaissance. La vérité qu'il a cherchée et qu'il croit avoir rencontrée, est pour lui une vérité pratique. Dieu est sans doute pour lui, comme pour Pic de la Mirandole, le vrai suprême, mais il est aussi le souverain bien, au sein duquel l'âme se repose, une volonté intelligente, qui pénètre, vivifie l'âme humaine, et la rend agissante et bienfaisante comme son principe.

Zwingle établit une liaison intime et profonde entre le monde et Dieu. Tout ce que l'humanité possède de vrai, de digne, de grand est à ses yeux une œuvre et une révélation divines. Toutes les vérités religieuses des Ecritures sont inspirées, mais celles-là seules sont infaillibles que l'Esprit-Saint lui-même a dictées. Elles constituent les saintes Ecritures, la Parole de Dieu par excellence (1). Il ne craint pas néanmoins de reconnaître l'inexactitude de certains renseignements historiques. Ce n'est pas l'autorité de l'Eglise qui nous fait admettre l'inspiration des saintes Ecritures, mais l'Eglise, dépositaire des oracles de Dieu, éclairée par la grâce, a le droit et le devoir de séparer l'ivraie du bon grain, l'erreur de la vérité. Parmi les éléments imparfaits, introduits arbitrairement dans le canon des Ecritures par l'Eglise catholique, Zwingle range non-seulement les apocryphes, mais aussi l'Apocalypse. Les lois et les institutions humaines doivent se régler sur le modèle de la règle inflexible et absolue de la Parole divine. Ce qui doit faire loi, ce n'est pas le cas particulier, mais la règle générale en dehors des circonstances particulières et locales (2). Aussi, en vertu de ce principe, et, tout en s'inclinant avec un saint respect devant les révélations de l'ancienne alliance, toutes les institutions cérémonielles n'ont pour lui qu'une valeur locale et relative.

La Parole est pour Zwingle l'unique source de la vérité, elle est de plus suffisante. Tout ce que Dieu n'a point révélé par sa Parole et par ses actes est entaché de péché. Il en résulterait logiquement que son système devrait repousser tout principe ne remontant pas, par des actes formels, jusqu'à l'âge apostolique, le baptême des enfants en particulier. Néanmoins ses controverses avec les anabaptistes lui ont permis de s'élever au-dessus de la lettre, bien qu'il ait toujours éprouvé une vive répugnance pour un culte plein de pompe et d'éclat

(1) Zwinglii Opera, édition Schuler et Schulthess, II, 2, p. 20.
(2) Id., VII, 316; III, 367.

terrestres. Il reconnut, à Marbourg (1529), la validité de l'article qui traite de la tradition et admet la légitimité de toutes les institutions qui ne sont point formellement condamnées par la Bible. Tout en concédant ainsi que la Bible n'a point prétendu régler minutieusement tous les actes de la vie religieuse, il a su affirmer (1), aussi bien que Luther, sa parfaite suffisance en matière de foi et l'inutilité d'une tradition soi-disant supplémentaire. La soumission à l'Ecriture sainte n'a rien d'aveugle et de servile, c'est le service agréable de l'âme qui supporte joyeusement le joug du Seigneur. La Parole n'en a pas moins besoin d'être interprétée. Les anabaptistes s'attachent à la lettre, mais celle-ci ne saurait toucher à salut l'âme qui n'a pas été illuminée par la grâce. Celui qui a prononcé la parole peut seul en connaître le sens précis (2). Aussi est-il nécessaire que le même Esprit, qui a inspiré les Ecritures, les interprète et les explique à l'âme croyante. Seule l'illumination divine fait saisir le sens véritable de la lettre. Le sens de l'Ecriture est simple, clair, précis; l'exégèse allégorique est pleine de dangers et d'arbitraire. Un passage semble-t-il contredire un autre passage, on doit les comparer, pour les expliquer l'un par l'autre. Zwingle a donc admis une interprétation des Ecritures par elles-mêmes et par l'analogie de la foi. Il choisit comme principe fondamental aussi bien Christ et la justification par la foi que l'honneur de Dieu, puisque l'Ecriture est par excellence la révélation de ses volontés, la manifestation de ce qu'il a fait pour nous, et de ce qu'il veut surtout que nous fassions pour lui.

En ce qui concerne la puissance et l'efficace des saintes Ecritures, la lettre extérieure est pour Zwingle morte et inutile sans l'illumination intérieure de l'Esprit-Saint. Tel est le principe que formule l'article V de la Confession d'Augsbourg, qui veut maintenir par là la liberté absolue de Dieu d'agir où, comme et quand il veut. Zwingle y joint ce principe que la lettre, œuvre de la créature, ne saurait manifester la volonté de Dieu. Néanmoins la lettre possède à ses yeux une grande portée contre les rêveries et les prétendues inspirations des sectaires. Elle est utile pour contrôler et combattre toutes les fausses doctrines, fruits impurs de l'imagination perverse des hommes. Sans doute, celui qui est né de l'Esprit est pour toujours affranchi du joug de la lettre, mais les indifférents, les ignorants, les tièdes ont besoin de cette règle extérieure (3). Il ajoute que la foi, pour se maintenir sans tache, pour se purifier de tout élément hypo-

(1) Zwinglii Opera, édition Schuler et Schulthess, I, 194, 209.
(2) Id., I, 231.
(3) Id., II, 2, p. 250.

crite, a besoin de subir le contrôle de la Parole (1). Il déclare enfin plus tard que l'Ecriture retrempe, vivifie, rajeunit la foi, et il s'exprime en ces termes (2) : « Depuis que je me suis entièrement abandonné aux directions de l'Ecriture, je me suis appliqué à faire connaître et à manifester le véritable honneur de Dieu, la vérité, la paix et la vie chrétiennes. Je travaille à ce que Christ, auquel nous sommes redevables de toutes les grâces que nous possédons, soit glorifié. C'est être heureux que d'obéir à Christ, de connaître ses miséricordes, de les aimer et de les mettre à profit. Maintenir l'honneur de Dieu et veiller au salut de son âme, c'est tout un. »

On peut affirmer que l'honneur de Dieu est le principe matériel de Zwingle, puisqu'il ramène à lui tous ses enseignements. C'est sur cette base que nous aurions à analyser les caractères qui le distinguent de Luther, mais nous ne devrions pas y chercher seulement l'expression théologique de la vérité, que Luther enseigne dans la partie anthropologique de sa doctrine, la justification par la foi, si nous étions amenés par les textes à établir ces deux affirmations : Zwingle ne voit dans l'honneur de Dieu que sa toute-puissance et non pas aussi sa libre grâce, son amour prévenant, qui se propose l'homme comme but de son activité, et veut que l'homme lui rende hommage par la seule obéissance à sa loi morale dans la vie pratique, et non pas aussi par la soumission de sa foi acceptant le salut gratuit; mais ce n'est point le cas. Il est vrai que nous ne pouvons point saisir dans la vie de Zwingle, aussi distinctement que dans celle de Luther et de Calvin, la crise soudaine et puissante de la vie morale, le passage brusque et impétueux des contradictions douloureuses d'un cœur partagé à la certitude triomphante de la réconciliation. Zwingle n'a jamais appartenu de cœur à l'Eglise romaine et n'a jamais accepté le dogme de la transsubstantiation. Aussi n'a-t-il pas connu les grands orages de la conscience; il a subi une évolution lente et raisonnée de l'affirmation à la négation : au début humaniste délicat, plus tard disciple fervent de la Parole sainte. A mesure que la connaissance de la vérité se développait en lui, il crut reconnaître que la maladie morale de l'homme tenait moins à des violations particulières de la loi divine qu'à un état général d'ignorance et d'apathie en face de la sainteté divine. Zwingle a reconnu de bonne heure que la religion, c'est-à-dire la foi, est la seule base des œuvres. Il a exprimé fortement le besoin de rédemption qu'éprouve l'âme humaine, et la paix que lui procure la grâce, qui est en Jésus-Christ, et que la parole inspirée lui révèle. On peut, néanmoins, affirmer qu'il insiste plus sur le malheur et les

(1) Zwinglii Opera, édition Schuler et Schulthess, III, 550.
(2) Id.,II, 1, p. 422.

souffrances, fruits amers du péché, que sur l'angoisse morale et la crainte de la condamnation, sur la maladie que sur la responsabilité (1). Cependant il serait aussi faux qu'injuste de prétendre que Zwingle a considéré Dieu comme éternellement réconcilié avec le malin, et Jésus-Christ comme un simple révélateur de la bonté divine, et non comme le Rédempteur, qui a souffert à notre place, et qui a satisfait pour nous aux exigences inflexibles de la justice céleste (2). Pour lui comme pour Luther, l'objet de la foi qui sauve n'est pas autre chose que la réconciliation que Christ nous a conquise.

On a cru, il est vrai, attribuer à une certaine indifférence pour le Christ historique et pour son œuvre le salut, qu'il accorde aux païens, et cette opinion qu'il a formulée, que la vertu, à laquelle les païens donnent le nom de sagesse, est identique avec la foi chrétienne. En parlant ainsi, Zwingle ne fait que reproduire l'opinion d'un grand nombre de Pères de l'Eglise, et en particulier des docteurs de l'école d'Alexandrie, qui voient dans tous les éléments saints et justes du paganisme une manifestation du Verbe. Sans aller aussi loin que Justin Martyr, qui appelle chrétiens les sages de l'antiquité, qui ont obéi à ces révélations intérieures du Verbe, il se contente de déclarer qu'ils ont obtenu la félicité éternelle après leur mort, et l'Eglise fait la même déclaration à l'égard des patriarches. Il pouvait (3) considérer ce bonheur comme un fruit de l'activité du Verbe, et ne l'en a d'ailleurs jamais séparé. Pour lui le décret éternel de la miséricorde céleste n'imprime pas seulement un caractère absolu de certitude à la réconciliation par Jésus-Christ, mais la rend efficace pour tous les temps. C'est par Christ, et par Christ seul, que les sages païens ont obtenu les béatitudes éternelles. Zwingle, il est vrai, ne renvoie pas à l'économie céleste le salut des païens, il n'admet pas la possibilité de la conversion au delà de la tombe, mais il envisage la fidélité, avec laquelle ils ont administré dans cette vie les biens qui leur ont été confiés par le Verbe, comme une équivalence de la foi. Néanmoins, il ne peut que reléguer dans la vie éternelle la connaissance qu'ils ont acquise du Christ incarné et ressuscité. L'Eglise elle-même n'exige pas des saints de l'Ancien Testament une connaissance très-profonde de Jésus-Christ, bien qu'elle eût pu le faire

(1) Voir Schneckenburger, Vergleichende Darstellung des reformirten und lutherischen Lehrbegriffs, 1855.

(2) Zeller, comme Ritschl (Jahrb. für deutsche Theologie, 1860, p. 619) ont raison contre A. Schweizer (Geschichte der reformirten Dogmatik, II, 291, 356, 371) et peuvent s'appuyer sur des passages des écrits de Zwingle. Voir Zwinglii Opera, édition Schuler et Schulthess, I, 34, 75, 95, 261; II, 1, 551; I, 76 : « Place toute ta confiance en Jésus, et sois assuré que lui, qui a souffert pour nous, nous a réconciliés pour l'éternité. »

(3) Zwinglii Opera, édition Schuler et Schulthess, VIII, 20.

pour les prophètes. On n'est pas plus en droit d'affirmer que la foi se réduit pour Zwingle au sentiment de la dépendance absolue, et que le déterminisme constitue le seul principe matériel de sa théologie. La justice de Christ le rédempteur est un des éléments importants de sa dogmatique (1), et dans sa morale il exige du croyant le renoncement absolu, l'humilité la plus entière, et dans le sens positif, en opposition à la foi historique morte, la confiance inébranlable de l'âme qui s'appuie sur le roc éternel des mérites de Jésus-Christ (2). Il n'envisage nullement la foi comme une œuvre, mais comme un sentiment de paix profonde, qui procède de Dieu et que Christ nous procure, la conscience joyeuse de notre réconciliation et de notre communion avec Dieu. Il est incontestable que Zwingle attache une importance décisive à la certitude personnelle du salut. Son principe fondamental est celui-ci : Nous ne pouvons trouver qu'à la source même, en Dieu, la vérité, la paix et la vie. Nous ne saurions y suppléer par aucune institution, aucun principe, aucune œuvre, quelque excellents qu'ils fussent, Eglise, lettre des Ecritures, sacrements même. Le croire ou chercher à le réaliser serait de notre part abaisser le niveau de nos espérances et dépouiller Dieu de sa gloire. La vérité divine ne peut pas consentir à reposer sur un témoignage inférieur à elle; elle repose sur sa dignité, et se rend témoignage à elle-même. Sa doctrine de la foi ne se relie pas moins intimement à l'activité de l'amour chrétien. La foi ne reçoit pas seulement la grâce qui pardonne, mais aussi Christ et le Saint-Esprit (3).

Résumons ces quelques observations générales. Luther et Zwingle ont des traits essentiels de ressemblance : tous deux reconnaissent l'autorité suffisante, unique, normative des saintes Ecritures, et la grâce libre de Dieu en Christ, qui pardonne en même temps qu'elle sanctifie, et qui est l'apanage de la foi seule.

Nous retrouvons pourtant des nuances importantes dans leurs diverses méthodes d'exposition du principe évangélique. On a voulu rechercher le point de départ dans la différence de leur attitude en face du catholicisme (4). Zwingle éprouve une plus grande répulsion

(1) Zwinglii Opera, édition Schuler et Schulthess, I, 229.

(2) Id., I, 277.

(3) Id., III, 176. De vera et falsa religione. La justification n'est pas autre chose que l'homme s'abandonnant à la grâce divine. I, 551. La vie du chrétien consiste dans l'espoir infini, qu'il place dans les mérites de Jésus-Christ. Il vit en Christ, et Christ en lui, il n'a plus besoin de loi. I, 155. Le croyant ne demande pas de récompense. Ce n'est pas l'espoir de la vie éternelle, mais la présence du Christ, qui fait agir l'âme. IV, 63, I, 81.

(4) Ce jugement a été pour la première fois formulé par Herzog. Voir aussi les Studien und Kritiken, 1847, p. 957. De même A. Schweizer, Die Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche, 1844, Band I, 7, 52, et Theologische

pour le paganisme, dont l'Eglise romaine est toute imprégnée, et pour la divinisation de la créature; aussi, dans son désir d'éviter toute confusion de l'humanité et de la Divinité, refuse-t-il d'assigner à aucune créature une action et une efficace sanctifiantes. Dans son soin jaloux de maintenir intact l'honneur de Dieu, il hésite à envisager le chrétien comme un foyer spontané de vie individuelle et libre, et l'âme demeure pour lui comme un théâtre, ou comme un spectateur passif de l'action divine. Luther, bien au contraire, tout en niant la liberté humaine, met tout particulièrement l'accent sur la faute individuelle, et envisage le chrétien comme une causalité libre, qui agit d'après ses propres inspirations et ses propres connaissances (1).

Ces divergences se rattachent étroitement aux formes différentes qu'a revêtues leur personnalité spirituelle. Le trait commun entre eux, c'est la lutte ardente contre l'Eglise qui avait élevé leur enfance, et le désir de s'affranchir des imperfections qu'ils avaient le plus vivement senties. Zwingle avait surtout éprouvé la malédiction et l'angoisse de la fausse liberté humaine, qui est le principe du paganisme. Aussi a-t-il réagi surtout avec énergie contre tout élément païen dans la vie religieuse, qui tend à priver Dieu de sa gloire et à lui substituer l'arbitraire du caprice humain. Luther, au contraire, s'est senti écrasé sous le poids de la légalité romaine; affranchi par l'action de la parole sainte, il s'empresse d'accentuer la valeur de la libre grâce et de l'affranchissement de la loi. Nous sommes plutôt confirmé qu'ébranlé dans cette affirmation, par le double fait que Zwingle, même depuis qu'il est devenu le réformateur de la Suisse, porte sur l'antiquité classique un jugement plus favorable que Luther, et que celui-ci, par contre, se montre plus conservateur et plus modéré que Zwingle dans sa réaction contre l'Eglise romaine. En rendant hommage à la sagesse de Socrate, à la grandeur de Platon, au génie d'Aristote, Zwingle, bien loin de rehausser l'élément païen et corrompu de l'antiquité, n'a voulu que signaler les éléments généreux de l'âme humaine, qui avaient échappé à l'influence délétère du paganisme. Luther, de son côté, n'a voulu conserver aucun des abus pélagiens et magiques de l'Eglise romaine, mais seulement les éléments, qu'il considérait comme l'héritage légitime de toute Eglise chrétienne, dans le dogme, le culte et la morale. Nous avons vu aussi que Zwingle n'a pas traversé la même crise que Luther en face de la loi. Nous ne

Jahrbücher von Baur, 1848, I, p. 47; 1856, I, p. 152. Voir Thomas, la Confession helvétique, 1853, p. 118.

(1) Luther n'a professé aucun déterminisme théologique abstrait, et n'a jamais enseigné que Dieu exerçait sur l'homme une influence purement extérieure et physique.

trouvons chez lui que bien peu de traces de ces angoisses affreuses de la conscience et de cette influence religieuse et morale du mysticisme du moyen âge, que nous avons constatées chez Luther. Comme l'a justement fait observer Schenckel, le péché est pour lui bien moins le mal devenu une puissance infernale et démoniaque qu'un état maladif, humiliant et dégradant pour la dignité de l'âme humaine, indigne d'elle, et l'entraînant dans l'infortune et la détresse morales. L'humanisme lui a appris à juger le mal, surtout au point de vue de l'esthétique, et à laisser dans l'ombre l'élément légal et judiciaire de révolte et de condamnation. Il en résulte des nuances assez accentuées entre les deux manières de comprendre l'œuvre de la rédemption. Luther met l'accent sur l'acquittement de la dette, sur l'affranchissement du joug écrasant de la loi; Zwingle sur le rétablissement de la paix de l'âme, de la dignité du peuple élu, et de chaque chrétien fidèle, pour la plus grande gloire de Dieu (1). La négation radicale de la liberté humaine était inspirée à Luther par une réaction violente contre le pélagianisme catholique, et non par le désir d'atténuer la faute de l'homme. Il est possible que le développement logique des prémisses prédestinatiennes absolues de Zwingle ait exercé une influence exagérée sur sa conception du péché et de la coulpe. La conscience claire et précise du caractère de la loi, qui a conduit Luther aux pieds de la croix ne fut révélée à Zwingle que par la foi elle-même et l'amena à réserver une plus large place à la loi dans l'économie évangélique. L'Evangile, à ses yeux, se propose de réintégrer la loi dans tous ses priviléges, et de restituer à l'honneur de Dieu la place, qui lui appartient dans le monde spirituel. Cet honneur de Dieu n'a rien du reste de transcendental et d'inaccessible, et, bien loin de se replier égoïstement sur lui-même, il se communique à l'âme par la foi.

Zwingle avait choisi comme devise favorite la déclaration de saint Matthieu, XI, 27 : « Toutes choses m'ont été données par mon Père, et nul ne connaît le Fils que le Père, et le Père que le Fils, et celui à qui le Fils veut le faire connaître. » L'âme humaine ne peut trouver son véritable repos qu'en Dieu lui-même. Dieu est le souverain bien, et aussi la bonté suprême. Son honneur est satisfait, sa joie est parfaite, quand il voit le monde jouir de sa communion, et goûter de sa plénitude. Il aime, pour ainsi dire, à se répandre dans toutes ses créatures. De son côté, l'homme, cette créature privilégiée, cet être formé à l'image de Dieu, doit se proposer pour but suprême

(1) Voir Hundeshagen, Beitræge zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik, insbesondere des Protestantismus, I, 1864.

la volonté de son père céleste (1). Dieu est le but de l'homme, l'homme le but de Dieu, non pas pourtant que l'on doive entendre par là que Dieu n'atteint qu'en l'homme la plénitude de son être. Quoi qu'il en soit, l'abîme entre le Dieu trois fois saint et l'homme pécheur n'est pas aussi profond pour Zwingle que pour Luther; il en résulte que, n'ayant pas fait, avant de posséder la foi, la même expérience du péché et de la loi, il semble introduire au sein de la doctrine chrétienne des éléments de panthéisme. Néanmoins, ce danger est plus apparent que réel, et il est contre-balancé par sa doctrine de Dieu, volonté personnelle et libre, par le rôle important qu'il assigne, à côté de la foi, à la loi divine, à l'obéissance de l'homme et à la crainte de Dieu.

La foi agissante paraît avoir pour Zwingle plus d'importance que le développement de la piété intérieure. Luther s'est attaché surtout à retracer et à affirmer l'épanouissement interne de la vie nouvelle déposée par la grâce dans le cœur de l'homme. Celui-ci accentue la justice de l'homme dans ses rapports nouveaux avec Dieu, celui-là relève le principe de la vie terrestre, qui consiste pour le chrétien à manifester ici-bas la gloire de Dieu, par l'accomplissement de ses desseins, par le progrès de l'âme dans la sainteté, et par la pénétration de la vie individuelle et sociale par le christianisme. Le patriotisme chrétien de Zwingle puise ses inspirations dans les profondeurs de sa piété, et il lui a été fidèle jusqu'à la mort.

Cette activité exclusivement pratique de Zwingle n'a rien de fiévreux et d'irrégulier (2). Elle procède d'une âme qui a trouvé son repos en Dieu, et d'une profonde individualité morale. Fruit de son génie même, elle a imprimé à son œuvre réformatrice un caractère de vivacité et d'énergie inconnu à Luther. Il n'exige pas comme lui un

(1) Comme le veut Sigwart, Ulrich Zwingli, 1855, p. 229.

(2) Stahl (Das Lutherthum und die Union) exprime ainsi cette pensée : L'Eglise luthérienne a une tendance plus contemplative, l'Eglise réformée une tendance plus légale. Schneckenburger, (Vergleichende Darstellung, I, 158) est plus juste : L'Eglise réformée, dit-il, accentue l'action, l'Eglise luthérienne le repos de l'âme; la morale a été de bonne heure l'objet de sérieuses études chez les réformés. Je ne puis suivre l'auteur dans les conséquences qu'il en tire, surtout quand il affirme l'analogie de la piété réformée et de la piété catholique, qui toutes deux feraient dépendre le salut de la sanctification et des œuvres (comparez la 86e question du Catéchisme d'Heidelberg, avec la Confession d'Augsbourg, 116), bien que je ne trouve pas satisfaisante la modification de Güder : La doctrine luthérienne expose la foi, telle qu'elle existe, l'Eglise réformée, telle qu'elle se développe dans les divers degrés de la sanctification. Car il resterait encore à décider si la base de la sanctification est la même, ou si la sanctification n'est pas déjà renfermée dans la justification. Ce qui est vrai, c'est que Zwingle ne relève pas assez la richesse et l'indépendance intérieures de la vie croyante, et qu'il accentue énergiquement la vie morale extérieure. Hundeshagen, I, 3, § 2. Tholuck, Das kirchliche Leben im 17ten Jahrhundert.

dégagement aussi lent et aussi minutieux de l'âme de tout élément impur et imparfait, et il est satisfait déjà, quand il voit le gouvernement s'efforcer de réaliser la parole de Dieu dans ses actes. Il est plus social, plus collectif, Luther plus individuel. L'un veut la conversion radicale de l'individu, l'autre une transformation générale; l'un est concentré dans les profondeurs de l'âme personnelle, l'autre veut répandre l'action générale plus rapide, mais peut-être aussi moins profonde, du christianisme dans le monde.

Zwingle reconnaît au gouvernement chrétien le droit et le devoir de veiller au maintien des bonnes mœurs; car pour lui la société politique et la société ecclésiastique constituent un tout harmonique. Sous son influence, le grand conseil publia des mandements sévères, nomma des censeurs, mais ne réalisa pas la réforme décisive, opérée plus tard par Œcolampade et par Calvin, l'institution des conseils presbytériaux. Bâle, Strasbourg et les villes souabes attachèrent une plus grande importance à l'organisation ecclésiastique. Strasbourg remit entre les mains du pouvoir civil l'administration de la discipline ecclésiastique, mais institua des conseils presbytériaux.

Zwingle et Luther ont donné des développements assez différents au principe formel de la Réforme. Examinons à ce point de vue la doctrine de Zwingle sur la lumière intérieure. Nous avons vu qu'il assigne une grande importance à l'action immédiate de l'Esprit-Saint, qui communique à l'homme la certitude directe de la vérité (1). L'homme, quand il ne place sa confiance qu'en la Parole extérieure, retombe sous l'autorité humaine, qui ne peut ni lui assurer la communion divine, ni y suppléer. Nous ne pouvons pas non plus attribuer une efficace intrinsèque à la Parole extérieure et aux sacrements. La Parole ne peut que nous engager à rechercher Christ, dont l'esprit nous parle et nous assure par son action puissante la communion de vie avec le Rédempteur. C'est ce que Zwingle appelle (2) la Parole intérieure, qui réside dans l'esprit des fidèles, chez lesquels elle renouvelle et éclaire les profondeurs de l'âme. C'est à elle que la Parole extérieure doit toute sa puissance. Le but que celle ci se propose est de nous amener à rechercher la vérité au dedans de nous. L'élection divine est libre, de même aussi l'Esprit souffle où il veut, bien que l'ordre providentiel fasse naître la foi de la prédication (3). Ces thèses de Zwingle se rattachent à son horreur profonde contre toute déification, qui pourrait se substituer à l'honneur de Dieu, ou tout au moins empiéter sur ses attributions exclusives. Luther enseigne que la Parole intérieure, le salut, Christ,

(1) Zwinglii Opera, édition Schuler et Schulthess, I, 77, 81.
(2) Id., I, 82, 79; II, 2, p. 442. De même Œcolampade dans son Antisyngramma.
(3) Id., IV, 184; VIII, 179.

communique son efficace à la Parole extérieure et aux sacrements, se rapproche par leur moyen de l'âme humaine, et s'offre à son acceptation extérieure pour accomplir sa transformation intérieure. Zwingle et Œcolampade éprouvent une sorte de répugnance pour cette théorie, qui leur semble de déification idolâtre de la Parole extérieure et une atteinte à la dignité de Jésus-Christ. Ils ne l'envisagent que comme un instrument, un organe de la grâce. Sans doute, la doctrine communiquée à l'homme par la Parole extérieure est la même pour Zwingle et pour Luther, mais les réformateurs suisses réunissent bien moins étroitement ces deux éléments de la vérité que les docteurs de Wittemberg. Et il y a même plus. Bien que Luther concède que la Parole extérieure ne possède aucune puissance rédemptrice en elle-même, mais ne fait que rendre accessible à l'âme la Parole intérieure, Christ, qui est attachée à son acceptation, Zwingle ne peut pas admettre cette théorie, parce qu'elle lui semble enchaîner la liberté absolue de la grâce divine à des signes sensibles. Luther écarte la difficulté, en reconnaissant dans cette union un acte de la fidélité même de Dieu et une accommodation de sa miséricorde infinie aux lois de la nature humaine, qui ne peut saisir qu'au moyen de secours extérieurs et sensibles les grâces intérieures et spirituelles.

Zwingle n'appliqua pas à l'apparition historique de Jésus-Christ, mais à la doctrine des sacrements cet axiome, que la créature ne saurait posséder par elle-même une puissance rédemptrice et cette distinction profonde entre la Parole intérieure et la Parole extérieure, et les envisagea comme la conséquence nécessaire du principe, reconnu par tous les réformateurs, qu'il n'y a de salut possible qu'en Dieu et en Jésus-Christ.

Stahl a été aussi injuste que maladroit, quand il a assigné comme principe à toute l'Eglise réformée la négation du mystère, et quand il a fait de cette négation le dogme fondamental de cette grande branche de la Réforme. Aucune société ne peut reposer sur une base négative. Ce mot reviendrait en fait aux épithètes de rationalisme et d'intellectualisme imaginées par Rudelbach. Mais si l'on doit entendre par mystères, non pas des phénomènes inexplicables de la nature, mais des actes de la vie divine, personne n'est en droit de nier les tendances mystiques de Zwingle. N'a-t-il pas connu la piété mystique ce pieux docteur, qui nous parle du repos de l'âme en Dieu et de son union avec le céleste époux par la foi, bien qu'il donne moins de place à l'imagination et à la contemplation ? Nous ne saurions retrouver assurément le rationalisme, ou le pélagianisme dans ses doctrines de l'impuissance et de la misère de l'homme, de la grâce prévenante de Dieu, de notre dépendance absolue vis-à-vis d lui, de

l'élection divine. Ces dogmes renferment plutôt trop, que pas assez de mystères. C'est précisément l'Eglise luthérienne qui accentue avec le plus d'énergie la révélation, la manifestation de Dieu dans la Parole et dans les sacrements. L'on pourrait plutôt reprocher de ce côté à Zwingle d'être trop mystique. Luther, en admettant une union plus intime de la Divinité avec l'humanité dans les sacrements, a ouvert sans doute une large issue au mystère, mais l'on n'est pas en droit de prétendre que tous les mystères sont renfermés dans cet unique mystère, et que le théologien, qui refuse d'assigner à la créature une puissance sanctifiante, nie par cela seul l'union de l'humanité et de la Divinité. On pourrait plus justement estimer qu'une union aussi peu intime entre la grâce, et le symbole extérieur qui la représente, éloigne la grâce de l'âme, se borne à la montrer aux regards de l'intelligence, et réduit ainsi la doctrine à une évolution intellectuelle pure, tandis que l'Eglise luthérienne insiste sur les actes mêmes de Dieu, et sur la communion de vie réelle et efficace entre la créature et son créateur, dans le cours de son existence terrestre. On devrait en conclure, que Zwingle veut simplement éveiller les puissances divines engourdies au fond du cœur de l'homme, et non pas infuser à ce cœur desséché et flétri une vie nouvelle et divine. Telle a été l'erreur pélagienne, dans laquelle sont tombés les anabaptistes et les sectaires, que l'on confond souvent avec l'école de Zwingle, d'après laquelle la Parole extérieure a pour but unique de rappeler à l'âme la force divine, qui repose inactive et inerte en elle. Mais, comme nous venons de le voir, il s'en faut de beaucoup, que Zwingle ait considéré comme surérogatoires ou inutiles la communication des forces divines à l'âme, et les relations directes et vivantes de l'homme avec Dieu. On ne doit donc pas formuler la différence des deux dogmatiques, en disant que l'une part des actes, et l'autre de la doctrine de Dieu, mais simplement observer que l'action divine accompagne les grâces extérieures chez Zwingle, tandis qu'elle est communiquée par elles à l'âme chez Luther.

Les réformés ne seraient pas moins injustes, s'ils prétendaient que la doctrine luthérienne enchaîne Dieu aux grâces extérieures, devenues, en dehors de lui, des moyens magiques de toucher les cœurs, et de les convertir.

Pour nous convaincre à quel point Zwingle était étranger aux théories sectaires, qui cherchèrent à se rattacher à lui, et qui enlevaient à l'Eglise, à la Bible, aux sacrements, toute efficace et toute dignité, nous n'avons qu'à retracer les controverses sérieuses qu'il engagea contre elles.

CHAPITRE DEUXIÈME

LUTTE DE ZWINGLE CONTRE LES ENTHOUSIASTES, ET EN PARTICULIER LES ANABAPTISTES.

Zwingle, aussi bien que Luther, fut contraint par les excès de nombreux sectaires anabaptistes et donatistes, issus de la réforme de Zurich, ou venus du debors, d'employer le glaive à deux tranchants de l'Evangile contre ses prétendus amis, qui étaient en réalité ses plus implacables adversaires. Citons Louis Hetzer, Conrad Grebel, Simon Stumpf, Félix Manz, Balthasar Hubmaier, Thomas Münzer qui, après avoir commencé par envisager la lettre même des Ecritures comme le code divin de la nouvelle Eglise apostolique, bientôt pleins d'un insolent mépris pour le développement historique du christianisme, tombèrent dans les plus graves excès, et attaquèrent avec violence l'autorité de la Bible et le baptême des enfants.

Zwingle, comme il l'avoua plus tard, était disposé au début de son œuvre à reculer le baptême des enfants jusqu'à l'âge de raison, et, comme Luther, il estimait indispensable, pour combattre avec efficace la conception magique des sacrements dans l'Eglise romaine, d'exiger la foi avant le baptême. Mais il ajoute qu'il n'y apporta jamais la rage aveugle des sectaires, mais qu'il chercha de bonne heure des arguments en faveur de cette institution aussi antique que vénérable du baptême des enfants, tout en refusant d'assigner une efficace rédemptrice intrinsèque à l'action symbolique elle-même. Cette puissance régénératrice du baptême, que l'Eglise romaine assignait à l'acte lui-même, il la recula dans l'avenir (1). Le baptême est pour lui un engagement que contracte l'âme envers Christ de se repentir, et de participer par la foi à la vie nouvelle, qu'il réserve aux fidèles, la prestation symbolique d'un serment pour toute la vie, et qui semblait exiger aussi bien que la foi, la volonté et l'intelligence du fidèle. Aussi, à ce moment n'établissait-il pas une différence essentielle entre le baptême chrétien et le baptême de Jean, et envisageait-il la circoncision elle-même comme un sacrement (2). Quand se manifestèrent à Zurich les premiers symptômes de l'agitation anabaptiste, mal disposé dès le début à son égard, il engagea bientôt contre elle une lutte de plus en plus vive. Non pas qu'il ait eu recours comme Calvin à une conception plus profonde de ce sacrement, et qu'il l'ait

(1) Zwinglii Opera, édition Schuler et Schulthess, II, 2, 242, 358.
(2) Id., II, 1, 357; III, 232-234.

envisagé sous sa forme de grâce prévenante. On est, tout au contraire, en droit d'affirmer qu'il s'efforça de combattre les anabaptistes, en montrant que le baptême n'avait nullement l'importance dogmatique qu'ils prétendaient lui assigner. Il n'a pas été entraîné à la lutte par de simples causes extérieures. Il éprouvait en effet une répugnance instinctive pour les tendances donatistes, qui ne veulent entendre parler que d'une Eglise de saints, et il avait reconnu de bonne heure, que tel était le principe fondamental des anabaptistes. Profondément pénétré de l'amour de la patrie, il la voulait complétement chrétienne. Or, à ses yeux, la suppression du baptême des enfants entraînait celle de l'Eglise nationale, et transformait le christianisme en une secte. S'il était vrai que l'inconscience de l'enfant rendît le baptême inutile, on devait attendre, pour l'accomplir, le moment exact et précis de la nouvelle naissance. Le baptême devenait ainsi le symbole, le signe visible de la communion des saints. Aussi, Zwingle n'a-t-il pas combattu les erreurs de l'anabaptisme, en lui opposant une conception dogmatique nouvelle et supérieure du baptême, mais en lui montrant le rôle large et universel de l'Eglise, appelée à pénétrer la vie des nations aussi bien que celle des individus, et en signalant les abus de tendances sectaires et séparatistes. Aussi le baptême des enfants acquiert-il à ses yeux une importance nouvelle. Il n'est plus simplement un engagement pour l'avenir, mais aussi un acte symbolique de l'Eglise, qui introduit le nouveau-né dans l'alliance du peuple de Dieu, et qui possède une signification égale à celle de la circoncision dans l'ancienne alliance. Le baptême est pour l'Eglise un engagement symbolique de faire connaître plus tard aux enfants les grâces de l'Evangile. Le baptême des enfants de parents chrétiens est donc aussi légitime que salutaire. Ces enfants appartiennent à Dieu, et leurs parents doivent leur communiquer, dès leurs premiers pas dans la vie, le signe de l'alliance.

Cette théorie restituait au baptême l'efficace sacramentelle, qu'elle lui avait d'abord refusée, puisque l'entrée dans l'alliance de Dieu constitue une grâce, et un gage de la vie future. L'opinion de Zwingle, que l'on devait considérer les enfants des chrétiens comme des élus, ne cadrait pas parfaitement avec sa doctrine de l'élection, et subordonnait la puissance de la grâce au fait accidentel de la naissance, tandis que, au contraire, il a toujours admis une élection particulière de Dieu au sein de l'Eglise universelle. Nous ne saurions cependant exiger une logique aussi stricte. Luther a enseigné, en même temps que l'élection la plus rigoureuse, la grâce universelle du Dieu amour; Zwingle se laisse guider par les intérêts de l'Eglise visible, comme si jamais il n'avait professé l'élec-

tion spéciale. Il considère cette Eglise comme le peuple de Dieu, existant dans l'unité de ses institutions et de ses enseignements avant les simples individus, la sphère d'action de la grâce, l'instrument terrestre de l'élection divine. On peut affirmer que, pas plus que Luther, il ne veut réduire la notion de christianisme à un subjectivisme absolu et effréné. L'Eglise est pour lui, ce que sont pour Luther les principes plus objectifs de la Parole et des sacrements, la sphère divine du développement dogmatique et moral des âmes. Plus tard (1) il s'est encore plus rapproché de lui, en assignant au sacrement une plus grande puissance attractive sur l'âme, qu'à la Parole elle-même. Il appelle aussi le baptême un gage pour le néophyte, que ses péchés ont été lavés dans le sang de Jésus-Christ (2), et que Dieu lui a communiqué ses bienfaits gratuitement, et en dehors de tout mérite personnel. Reconnaissant à la Parole sainte l'autorité d'un document émanant de Dieu lui-même, il maintient son efficace contre les interprétations audacieuses des sectaires. Ce profond respect pour la majesté divine, ce zèle jaloux pour l'honneur de Dieu, qui ne lui avaient point permis d'approuver la doctrine luthérienne de l'abaissement volontaire de Dieu dans la Parole et dans les sacrements, lui inspirèrent une répulsion profonde pour le dédain irrespectueux, avec lequel les sectaires traitaient les Ecritures. Le chrétien doit honorer Dieu, et obéir à sa volonté, non pas en suivant ses propres caprices, mais en se soumettant humblement à la parole sainte.

Zwingle se vit soutenu dans sa lutte contre les anabaptistes par tous ses collègues de la Suisse. Après avoir vainement cherché à les vaincre par la douceur la patience, les discussions publiques, dont la plus importante fut celle du 6 novembre 1526, il les déclara incorrigibles, et les livra au bras séculier. L'Eglise naissante fut ainsi préservée par l'Etat du levain sectaire, mais elle paya chèrement ce service par la perte de ses libertés.

(1) Zwinglii Opera, édition Schuler et Schulthess, III, 358, 563. Baptismus initiatio ecclesiæ.

(2) Voir Schenckel, Wesen des Protestantismus, 1847, II, 400.

CHAPITRE TROISIÈME

Rapports de la réforme suisse et de la réforme allemande, leur unité primitive, leurs controverses, et leur accord temporaire.

1. — *Union primitive.*

L'union primitive entre la réforme de la Suisse et la réforme allemande fut compromise en 1526 par les controverses sur la sainte cène.

L'indépendance politique de la Suisse, affranchie du joug de l'autorité impériale, facilita à un certain point de vue l'essor de la Réformation, mais rendit plus difficiles ses rapports avec les réformateurs de l'Allemagne. L'œuvre, au début, semblait appelée à suivre dans les deux pays un développement parallèle et harmonique. Les villes libres de l'Allemagne, depuis Strasbourg jusqu'à Ratisbonne, et depuis Nuremberg jusqu'à Constance, prirent une position intermédiaire entre le Sud et le Nord. Les écrits de Luther comptèrent en Suisse de nombreux lecteurs, et l'une des librairies de Bâle les colporta dans tous les pays voisins avec un zèle infatigable. Zwingle les étudia vers l'année 1518. Les catholiques lui reprochaient d'être un luthérien : il sut défendre et justifier son indépendance et la spontanéité de son œuvre, tout en accordant les plus grands éloges aux efforts de Luther. Dès 1516, dit-il, j'ai commencé à prêcher le pur Evangile de Christ et j'ai pendant deux ans ignoré jusqu'au nom de Luther. C'est grâce à saint Paul que Luther et lui sont parvenus par des voies différentes à la connaissance de la même vérité. Pourquoi ne l'appellerait-on pas plutôt un paulinien, un chrétien (1)? Pour lui, tous les réformateurs constituent une seule et grande famille.

(1) Il parle en ces termes de Luther (Zwinglii Opera, I, 253) : « A mon avis Luther est un vaillant champion de Dieu, qui approfondit les Ecritures avec un zèle, tel que personne n'en a déployé de semblable depuis mille ans. Personne n'a jamais égalé le courage viril et inébranlable, avec lequel il a attaqué le pape de Rome. De qui procède cette œuvre? De Luther ou de Dieu? Interrogez Luther, assurément il vous répondra, de Dieu seul. Je ne veux porter d'autre nom que celui de mon chef Jésus-Christ, dont je suis le champion. J'honore Luther plus que personne, mais je jure devant Dieu et devant les hommes, que jamais je ne lui ai écrit, ni lui à moi. » Il n'a pas, dit-il, lié de relation avec lui, pour montrer l'unité de l'Esprit de Dieu, qui dirige leur œuvre comme il l'entend, sans qu'ils se soient concertés ensemble, à de si grandes distances. — Guericke, Rudelbach, et autres ultra-luthériens refusent d'admettre cette indépendance de Zwingle, qui établit si clairement la nécessité providentielle de la Réformation. Zwingle et Calvin ont emprunté, d'après eux, tout ce qu'ils ont de bon à Luther. Ils lui doivent tout; coupables de malveillance à son égard, ils sont responsables du schisme qu'ils ont créé, en s'écartant de ses doctrines.

A côté des contrastes de leurs génies, nous retrouvons chez Luther et chez Zwingle bien des traits identiques. Tous deux se rattachent à la foi des premiers siècles en la Trinité et la personne de Christ, tous deux professent les mêmes principes matériel et formel de la Réforme, tous deux admettent l'élection divine. Ils sont d'accord pour rejeter les éléments païens et juifs du catholicisme. L'antagonisme du principe réformé contre le paganisme n'est complet, que quand il attaque également l'idolâtrie personnelle juive, aussi bien que l'idolâtrie du monde, et la réaction luthérienne contre le pélagianisme n'est efficace que quand elle combat aussi la transformation de la grâce divine en une action physique et magique. Zwingle et Luther ont reconnu ces deux conditions d'une lutte sérieuse. Pour Zwingle la foi est également une renonciation formelle à la justice et à la confiance propres, et Luther combat énergiquement toute influence magique, parce qu'il reconnaît que la réaction extrême contre le judaïsme pourrait porter atteinte à la justice et à la sainteté divines. Tous deux repoussent l'anarchie aussi bien que le donatisme, tous deux placent avec une égale énergie l'accent sur la personne de Jésus-Christ, seul médiateur entre les hommes et Dieu, et dont la communion ineffable communique à l'âme fortifiée la certitude inébranlable de son salut. Bien loin de considérer l'Etat comme profane et païen, ils l'envisagent comme une institution providentielle, à laquelle Dieu a remis la charge de faire respecter le droit et la justice, et qui doit, par conséquent, défendre l'Evangile de Christ. Tous deux ont des idées semblables sur le mariage chrétien, sur le soin des pauvres, sur les droits des fidèles de prendre part aux affaires de l'Eglise. La réforme suisse semble hostile à l'art dans ses applications au culte, mais elle exerce une influence plus féconde sur la vie domestique et sociale, et l'on peut dire que les deux Eglises sœurs se complètent, et qu'elles semblaient appelées à exercer une influence commune et féconde sur le monde. La lutte, engagée par les deux Eglises contre les sectaires, semblait destinée à les rapprocher sur le seul point, où il y eût entre elles des divergences notables, la doctrine des sacrements. Elle ne fit, au contraire, que faire ressortir ces contrastes, et que hâter le conflit. Elle montra que Zwingle envisageait les sacrements surtout au point de vue moral, Luther au point de vue dogmatique. Observons aussi que Carlstadt rencontra en Suisse un accueil favorable, et travailla de toutes ses forces à aigrir les esprits contre Luther.

2. — *La controverse sur la sainte cène.*

L'unité essentielle de la réforme suisse et de la réforme allemande nous est clairement attestée par le fait que toutes deux, dès qu'il s'agit de substituer au catholicisme une organisation supérieure, suivent la même marche, et abordent successivement les moyens de grâce, la Parole de Dieu, le baptême et la sainte cène. Quand on considère cette unité profonde de foi, de vie, cette richesse commune d'idées et de tendances identiques, on ne peut que déplorer les déchirements cruels causés par la controverse sur la sainte cène. Cette controverse, en effet, qui ébranla si profondément la Réforme tout entière, la rendit suspecte au catholicisme, et la fit envisager comme une œuvre purement humaine. La polémique passionnée des réformateurs entre eux parut élever à la hauteur d'un axiome le principe que l'unité véritable n'existe qu'au sein du catholicisme, et que la Réforme est la mère de tous les schismes. D'un autre côté, on doit reconnaître, que s'il existait à l'origine sur ce point des doctrines diamétralement opposées, s'il est vrai que l'Evangile ne prétend pas communiquer en un instant la vérité entière à l'âme, mieux valait que les contradictions apparussent dès l'origine, et qu'une controverse sérieuse amenât par l'apaisement des esprits et la discussion virile une union, non plus artificielle et temporaire, mais aussi sérieuse que durable.

Nous ne voulons nullement excuser par ces considérations la violence antichrétienne des réformateurs, et ce tumulte des passions débordées qui rendit pour un temps tout rapprochement impossible. Nous voulons seulement relever un fait important, et que nous considérons comme providentiel. Nous croyons que les deux communions, ainsi divisées, et accentuant chacune l'élément de la vérité laissé par l'autre dans l'ombre, se préservèrent mutuellement de l'erreur et de la mort spirituelle, et réussirent à éviter l'écueil, sur lequel ont fait naufrage les Eglises grecque et romaine, l'invasion de l'Eglise tout entière par une même erreur de doctrine ou de morale. La divine providence a su transformer cette division de l'Eglise évangélique, fruit de la faiblesse humaine et du péché, en une digne vivante et puissante contre les empiétements inévitables du péché et de l'erreur dans le développement humain de l'Eglise visible. Nous avons reconnu que les deux Eglises repoussent avec énergie, l'une le paganisme, l'autre le judaïsme, et nous savons que le péché dans son ensemble est contenu tout entier dans ces deux hérésies fondamentales. Toutes deux se complètent, se surveillent réciproquement et rendent impossible tout retour, même

partiel, de l'Eglise évangélique aux errements du passé. Bien que désunies en principe, et ayant suivi chacune la voie de son développement particulier, les deux confessions n'en exercent pas moins l'une sur l'autre une influence considérable, et dans le développement séculaire du principe évangélique, qui leur est commun, se rapprochent toujours plus de l'unité précieuse de la foi, en dehors de quelques sectaires.

La doctrine spéciale de Zwingle sur la sainte cène date en réalité de l'année 1524, car il avait auparavant passé comme Luther par plusieurs points de vue successifs. Insistons sur ces premiers travaux de Zwingle, pour montrer combien, à l'origine, les deux réformateurs avaient, même sur ce point, des idées communes, et pour prouver que l'Eglise réformée, en inscrivant plus tard dans ses symboles une formule plus substantielle que celle de 1524, revint au point de vue de ses débuts, que Luther n'avait ni attaqué, ni même désapprouvé. En outre, comme Zwingle adopta vers la fin de sa vie une conception plus profonde, qui lui permit de faire les avances caractéristiques de l'entrevue de Marbourg, de 1529, la controverse sur la sainte cène n'offre rien de radical et de définitif, mais semble plutôt un épisode douloureux et isolé.

Le point capital (1), qui ressort des écrits de Zwingle antérieurs à 1524, est sa réaction énergique contre la doctrine catholique de la messe, et du sacrifice non sanglant. Bien que pour lui le christianisme réclame le renoncement de l'individu, il n'envisage pas alors le sacrement de la cène comme un hommage rendu par l'homme à Dieu, mais comme une institution de la libéralité divine, qui repose sur la volonté toute puissante du Seigneur Jésus. Pour combattre efficacement l'*opus operatum*, il exige la foi, qui est capable de célébrer le mémorial de Christ dans une disposition, qui lui assure les grâces, que le Seigneur y a attachées. Il exhorte les fidèles à éprouver cette ardeur de l'âme, qui soupire après l'union avec son céleste époux, et il se borne à déclarer, que personne n'est en droit de disséquer ses écrits, pour y découvrir quelque mérite assigné à l'activité du croyant (2). De toutes les expressions qu'il emploie, pas plus que du vieux mot eucharistie ou action de grâce, on n'est en droit de conclure, que Zwingle voit dans la sainte cène un acte de la sponta-

(1) Voir les 67 Schlussreden für die erste Züricher Disputation, vom 29 Januar 1523, Art. XVIII, XIX. Zwinglii Opera, I, 154 et I, 222, 260. Epichiresis (plan d'un canon de la messe) et Apologie, 1523, Zwinglii Opera, III, 2, p. 83, 117, 121. Ein Brief an Thomas Whyttenbach, VII, 297, 300, Juni 1523. Ses explications au deuxième Colloque de Zurich, October 1523, I, 4539, 498; I, 541-565.

(2) Zwinglii Opera, III, 115, 119.

néité humaine. Il ne veut par ces expressions que combattre l'idée d'un sacrifice quotidien de Jésus-Christ, et engager les âmes à s'assimiler par la commémoration de la foi les grâces ineffables de ce sacrifice accompli en une seule fois. Faites ceci en mémoire de moi, a dit Jésus-Christ. Il affirme l'analogie de sa doctrine avec celle de Luther. Luther, dit-il, appelle la cène un testament, une alliance, et caractérise par ces termes sa nature, son essence, ses attributs, car c'est en réalité une alliance, que Dieu contracte avec nous pour le pardon de nos péchés, alliance confirmée par des signes sensibles. Pour lui il l'appelle mémorial quant à l'usage, car Jésus-Christ l'a institué, il a désigné par le vin son sang versé pour nos péchés, et par la fraction du pain la mort de son corps, pour que ce mémorial institué par lui (et qu'il considère aussi comme un testament), nous fortifie, en nourrissant notre âme de son rédempteur. La sainte cène affermit la foi, parce qu'au signe est jointe une parole de promesse. Le sang de Christ découlant de la croix a servi de base à la nouvelle alliance, et la sainte cène constitue pour la foi un gage assuré de l'application de cette alliance à nos âmes. La question en litige n'est pas de savoir, si nous buvons le sang, si nous mangeons le corps du Sauveur, ce qu'aucun chrétien ne conteste, mais si la sainte cène est un sacrifice, ou un mémorial (1). Christ est éternel et divin de son essence, et l'efficace de son sacrifice est éternelle comme lui (2).

Aussi, ajoute Zwingle, la cène est-elle un mémorial, dans lequel Christ est présent, et dont il se sert pour rendre active et vivante dans l'âme des chrétiens la grâce objective et éternelle, qui est un fruit permanent de sa mort, et qui se communique à la foi par le symbole extérieur et la parole de la promesse. Zwingle joint à cette pensée celle de la communion entre la tête et les membres, de la force nouvelle, qui est communiquée au chrétien, et qui lui permet de porter sa croix à l'exemple du maître, et de grandir dans son amour (3). Cette participation au corps et au sang de Jésus-Christ, fortifie les fidèles dans l'amour chrétien, et montre au monde que nous sommes un corps et une âme (4). Il est manifeste que Zwingle admet une présence spirituelle de Jésus-Christ, qu'il déclare être dans la communion tout à la fois une nourriture et un hôte (*hospes et epulum*) (5). Néanmoins il n'assigne aucune puissance spécifique au corps et au sang de Jésus-Christ; l'efficace des signes repose pour lui sur les pa-

(1) Zwinglii Opera, I, 242, 245.
(2) Id., I, 242.
(3) Id., 575.
(4) Id., I, 576.
(5) 1 Epichiresis, III, 115. « In hoc se cibum præbuit, ut ejus alimento in virum perfectum plenæ ætatis suæ augesceremus. »

roles de la promesse. Il ne pouvait être satisfait par la formule luthérienne, qui voit dans le corps et le sang de Jésus-Christ les gages du pardon des péchés, car à ses yeux un gage devait être visible; aussi le retrouve-t-il dans les éléments auxquels s'unit la parole de promesse (1). La chair invisible et spirituelle de Jésus était à ses yeux inutile pour remplir ce but, et il citait dans ce sens Jean VI, 63. Il admettait, néanmoins, avec Luther la présence du corps et du sang de Christ, et considérait comme le but du banquet sacré la confirmation du pardon des péchés. Ils ne différaient entre eux que sur la question de savoir comment cette confirmation s'accomplit.

On peut voir par ces développements, combien est profonde l'erreur des amis et des ennemis de Zwingle, qui, voulant à tout prix maintenir l'unité constante de doctrine du réformateur, affirment, en s'appuyant à tort sur certaines paroles isolées, qu'il a longtemps déguisé par accommodation sa manière de voir. Il dit simplement, qu'il a eu dès le début quelques-unes des pensées de son âge mûr, mais jamais il ne laisse même soupçonner l'ombre d'une duplicité dans sa pensée. On ne saurait admettre que sa dogmatique ait surgi tout d'une pièce de son cerveau. Bien au contraire, nous voyons sa pensée traverser, comme celle de Luther, diverses phases progressives, et la réalité justifie l'hypothèse.

Quelques théologiens ont voulu rattacher la doctrine postérieure de Zwingle au nom et aux écrits du juriste hollandais Hoen, dont l'ouvrage sur la sainte cène, composé en 1523, fut connu à Wittemberg en même temps que les écrits de Jean Wessel. Résumons l'exposition d'Hoen. Le sacrement de la sainte cène, dit-il, renferme un signe et une promesse. De même que dans l'achat d'un champ, la pièce de terre est réellement délivrée avec la remise symbolique d'une motte de terre, de même sous les signes sacramentels, la chose qu'ils représentent, c'est-à-dire le corps et le sang de Christ, Christ lui-même, et avec lui le pardon des péchés, est accordé au fidèle (2). Le don est réel, mais n'est que signifié par le symbole extérieur. Le mot « est » des paroles de consécration, équivaut à « signifie. » L'incrédule, lui aussi, peut recevoir le pain, et Christ présent dans le sacrement s'offre à son âme en même temps que le symbole, mais il ne goûte ni le corps ni le sang de Christ, ce qui est l'apanage de la foi seule. Comme on le voit, cette explication sauf l'interprétation exégétique, présente les plus grandes analogies avec celle de Luther. Hoen est même plus catégorique encore dans son affirmation, que le

(1) Zwinglii Opera, I, 251; III, 115.
(2) « Hoc, quod trado vobis, significat corpus meum, quod do vobis dando istud. »

corps et le sang de Christ constituent à eux seuls un don précieux de Dieu, qu'ils sont, en fait, plus qu'un simple gage du pardon des péchés. Il est beaucoup plus naturel de rattacher la conception de Zwingle à l'influence de Carlstadt. Celui-ci professait (1) en 1521 la même doctrine que Luther. Pendant l'absence de celui-ci, il retombe dans les égarements de son mysticisme antinomien, et enseigne que le sang de Jésus-Christ, qui a effacé la mort et la loi, communique par la sainte cène aux fidèles les fruits bénis de cette victoire décisive sur la mort et sur le péché (2). Il laisse dans l'ombre le rachat des péchés et l'acquittement de la dette originelle. La communion au corps du Christ assure, selon lui, au fidèle non-seulement la résurrection de la chair dans la gloire *in virtute*, pour parler comme l'école, c'est-à-dire virtuellement, mais encore la délivrance du péché. Une transformation morale est due, en réalité, à une action physique ; nous trouvons là les principes d'un Schwenckfeld et d'un Paracelse. Carlstadt formula une nouvelle théorie de la cène à son départ de Wittemberg en 1523. Nous en trouvons les éléments principaux dans son Dialogue écrit en 1524. Reconnaissant avec justesse que la destruction du péché est un acte du domaine purement spirituel, il passe d'un extrême à l'autre, s'attache exclusivement aux déclarations du Nouveau Testament, qui parlent d'une commémoration de Jésus-Christ et d'une affirmation de sa mort, et ne réserve aucune place pour une présence réelle de Christ dans les éléments.

L'âme fidèle doit vivre dans une communion si intime avec Jésus-Christ, qu'elle participe à ses souffrances et à sa résurrection, et transforme par la puissance de son sacrifice l'acte de la sainte cène en une oblation de sa propre individualité, oblation dont l'insuffisance est compensée par la foi en Jésus, qui lui communique ce qui lui manque (3).

Désireux d'opposer une réfutation victorieuse à la doctrine romaine du sacrifice quotidien de la messe, il enseigne le sacrifice de l'âme croyante elle-même, célébrant dans la sainte cène la mémoire des bienfaits de son Sauveur, et il ne voit pas, ce que Luther comprit grâce à la profondeur de sa foi, qu'il retombe ainsi dans les erreurs de l'Eglise romaine, puisque, comme elle, il transforme le don gratuit de Dieu à l'homme en un sacrifice que l'homme présente à Dieu.

(1) Von dem Empfahen, Zeichen und Zusag des heiligen Sakraments, etc. 1521.

(2) Carlstadt. Von beiden Gestalten der heiligen Messe. Jæger, Andreas Carlstadt, 1856, p. 256.

(3) Surtout dans son traité : Vom Priesterthum und Opfer, 1524. Voir Luthers Werke von Walch, XX, 138, 378, 2852.

Les paroles de consécration : « Prenez, mangez, buvez, » impliquent clairement non pas un don, mais une acceptation de l'homme. Carlstadt écartait la difficulté, en établissant une distinction subtile entre les paroles, qui se rapportent au pain et au vin, et celles qui désignent le corps et le sang de Jésus-Christ. Christ, après avoir présenté le pain et le vin à ses disciples, aurait, en se désignant, dit : « Voici mon corps que je livre pour vous. » Le récit de saint Paul établit néanmoins une connexité trop intime et trop profonde entre les éléments et le corps de Jésus-Christ, pour que Carlstadt ne soit pas forcé de faire de même, mais il cherche en même temps à présenter la communion comme un acte du fidèle. Pour lui, la sainte cène manifeste la foi existant déjà en germe dans l'âme; les éléments, en tant que corporels, ne peuvent avoir aucune action sur l'homme spirituel, et n'agissent que sur le corps, l'âme ne subit que l'action immédiate du Saint-Esprit. Pour échapper à l'action magique extérieure des éléments, Carlstadt tombe dans l'autre extrême de l'action spirituelle, et ne fait que refléter la théorie magique du catholicisme dans ses conceptions idéalistes et mystiques.

Zwingle lui-même, dans la lettre mémorable qu'il adressa en novembre 1524 à Matthieu Alber et à quelques personnes, en vue de les gagner à sa cause, déclare que les opinions de Carlstadt ne lui déplaisent nullement, bien qu'il le trouve obscur dans son style et violent dans ses expressions. Il n'est pas satisfait néanmoins de son interprétation exégétique. Comme Hoen, il entend « est » dans le sens de « signifie. » Œcolampade de Bâle établit que les paroles de consécration ne renfermaient pas le mot « est » à l'origine, puisqu'elles ont dû être prononcées en araméen par le Sauveur. Le mot : τοῦτο, « ceci, » se rapportant aux signes, et étant uni à σῶμα, corps, et αἷμα, sang comme attributs, oblige de les prendre dans le sens des images du corps et du sang. Christ lui-même est appelé par figure le rocher, la porte, le cep. Cette lettre, qui fut aussi communiquée à plusieurs théologiens (1), parvint à Luther par l'entremise d'Alber lui-même, avec lequel il était très-lié. Cette lettre niait absolument la présence de Christ dans la sainte cène, et le rôle de don, de présent divin, qui lui était assigné par Luther, les signes extérieurs ne conservaient pas même le rôle de gages visibles de la grâce.

Nous pouvons nous expliquer comment se développa cette opinion si arrêtée dans l'esprit de Zwingle. Au début déjà, tout en conservant aux éléments la valeur de gages de la grâce, il ne savait quelle valeur assigner à la présence du corps et du sang du Sauveur dans les élé-

(1) Zwinglii Opera, III, 589.

ments. Carlstadt, en outre, avait pu lui faire croire que Luther enseignait un véritable matérialisme religieux et l'efficace d'une manducation corporelle pour l'affermissement de la foi et pour le pardon des péchés. Il craignit de voir la Réforme retomber dans l'*opus operatum* et les grâces magiques du catholicisme (1), et déploya toute l'énergie de son esprit à établir que la présence du corps de Christ ne sert de rien, puisqu'il ne peut avoir aucune action sur l'âme. Il voulut démontrer, en outre, l'impossibilité d'une semblable présence, puisqu'il faudrait, pour la réaliser, supposer toute présente, et diviniser l'humanité du Christ en tant que créature.

Comme on le voit, les divergences sacramentelles devaient provoquer de nouvelles controverses christologiques. Zwingle ne nie point la présence de la divinité de Jésus-Christ, mais il ne s'appuie pas sur elle pour voir dans la cène un don de Dieu. Il agit ainsi, parce qu'il voulait assurer au sacrement de la sainte cène une efficace particulière. Cette efficace ne pouvait être le pardon des péchés, auquel Luther la restreint pour ainsi dire, puisque ce pardon peut être obtenu par d'autres moyens, ce que les théologiens sont unanimes à reconnaître. Aussi Zwingle refuse-t-il de considérer la sainte cène comme un don, sans pour cela renoncer à sa lutte contre le pélagianisme. En vue de conserver à l'acte auguste de la sainte cène la signification qui lui est propre, surtout pour les croyants qui y prennent part, il envisage ce sacrement, comme auparavant le baptême, au point de vue moral. Luther avait bien accordé une place à cet élément de la vérité à côté du point de vue dogmatique, mais Zwingle le met seul en lumière, et relègue entièrement dans l'ombre l'action de la grâce dans le sacrement. A ses yeux, la sainte cène est le complément indispensable du baptême. Le baptême est cet acte religieux, institué par Dieu lui-même, en vertu duquel l'Eglise, obéissant à la mission qui lui a été confiée, permet à l'enfant qu'elle consacre au Seigneur, de prendre part aux bénédictions, que Dieu réserve aux siens. La fête auguste de la sainte cène constitue la réponse des fidèles; cette commémoration par tous les croyants de la mort de Christ manifeste la reconnaissance de leur foi, constitue leur serment de fidélité, dévoile aux regards du monde l'Eglise invisible, le véritable corps de Christ, en qui Dieu trouve son plaisir. La communion réalise le corps de Christ, qui est l'Eglise, permet aux fidèles de déployer en commun et de se donner réciproquement les trésors de leur foi et de leur amour. L'Eglise, en accomplissant dans l'acte auguste de la communion la volonté suprême de son divin maître, se révèle au monde, tout à la fois comme

(1) Zwinglii Opera, II, 1, 484.

l'association des rachetés assurés de leur salut, et comme la sainte cohorte des combattants de Jésus-Christ, qui ont dans ce repas confraternel affirmé et fortifié leur foi individuelle et leur esprit de corps. Comme on le voit, Zwingle ne saurait se passer de la sainte cène comme les quakers, et ne partage nullement le point de vue des sociniens, car la grâce divine demeure la base de sa conception chrétienne. Il relève surtout le rôle de la sainte cène et son importance pour l'Eglise, tandis que Luther accentue plutôt ses avantages pour le croyant. Zwingle fut entraîné par la logique à nier que Christ se communiquât au croyant dans la sainte cène, et à réduire ce sacrement à une action morale. Les controverses qui allaient bientôt s'engager, devaient provoquer des luttes violentes, et rendre pour un temps toute conciliation impossible (1).

Luther n'intervint pas personnellement pendant une assez longue période, même après la publication de l'écrit d'Œcolampade, auquel Bugenhagen opposa une courte et faible réponse, mais que Brenz combattit avec vigueur, et dans un écrit demeuré célèbre (2). La pensée fondamentale du *Syngramma* se rattache à l'explication de Luther que nous avons déjà fait connaître. Dieu est dans sa Parole, se rend par elle accessible à l'esprit et nous communique par son moyen sa grâce libre et éternelle. Les paroles ne sont pas seulement de simples signes de choses absentes; s'il faut en croire Aristote, elles communiquent à l'esprit la véritable science des choses et les choses mêmes. Les paroles de Christ nous communiquent Christ lui-même; d'après sa promesse les paroles de consécration offrent au fidèle son vrai corps et son vrai sang, de telle manière que le pain et le vin eux-mêmes y contribuent. En effet, les éléments pénétrés par le Verbe, participent pour ainsi dire eux-mêmes à sa nature, grâce aux paroles de consécration de Jésus-Christ. La Parole s'élargit, se déploie dans le sacrement de la sainte cène, elle s'approprie les élé-

(1) Les passages les plus importants des écrits de Zwingle, qui traitent de la sainte cène au point de vue développé par lui en 1524, sont : Zwinglii Opera, II, 2, p. 1-223; III, 145, 228, 239-272. Subsidium, seu Coronis de Eucharistia, 1525, p. 332. Amica exegesis, III, 459. Responsio ad Theobaldi Billicani et Urbani Rhegii epistolas, III, 646 (ces deux théologiens le défendirent au début). De Providentia Dei, IV, 117. L'eucharistie est un mémorial et une action de grâce pour la mort de Christ. Seul le Saint-Esprit vivifie, les choses extérieures ne servent de rien pour la foi et la rémission des péchés. — Cinglii fidei ratio ad Carolum, V, vom Jahr 1530; IV, 11-15. Peu avant sa mort (Fidei christianæ Expositio, IV, 56), Zwingle revient à la doctrine plus positive de ses débuts, et voit dans la cène un don de Dieu pour l'affermissement de la foi. Œcolampade n'avait jamais abandonné ce point de vue, même dans son traité de la saine interprétation des mots : Ceci est mon corps. Pfaff, Acta ecclesiæ Wirtembergensis, 146.

(2) Syngramma suevicum, Pfaff, 153-197. Luthers Werke von Walch, XX, 667, 648.

ments, les transforme en des véhicules des biens spirituels de Christ, qui s'approche tout entier de l'âme. Ces biens, étant spirituels de leur nature, s'adressent à la foi; le corps et le sang de Christ constituant la nourriture de l'âme.

L'union des éléments avec le corps de Jésus-Christ ne dépend ni de la foi des fidèles ni des paroles de consécration du prêtre; elle ne s'accomplit pas exclusivement pour les seuls croyants; acte objectif de la puissance divine, elle s'adresse à tous, mais elle n'est d'aucune efficace pour les incrédules. Si la bouche du communiant reçoit et goûte matériellement les éléments, la grâce divine n'est pas assimilée par la foi absente, l'union sacramentelle cesse pour les infidèles pendant la communion, bien qu'elle existât avant pour eux aussi; car, comme les Souabes l'ont constamment enseigné, on ne saurait attribuer au corps de Christ une action mortelle. L'action propre du corps et du sang, disent-ils, n'est pas le jugement, mais la vie. Le jugement et la mort procèdent, non du corps et du sang de Jésus-Christ, mais de l'incrédulité du cœur endurci et rebelle (1). Ils s'attachent exclusivement à la parole de l'Ecriture (1 Cor. XI, 27, 28): « Celui qui en mange et qui en boit indignement, mange et boit sa condamnation. » Toutes les fois que la parole de consécration est de nouveau prononcée, elle manifeste et met en mouvement la volonté bienveillante de Jésus-Christ, qui a institué le sacrement, et réalise une union mystérieuse analogue à celle des deux natures. Les Souabes ne veulent pas admettre une participation matérielle au corps et au sang de Jésus-Christ de la part des incrédules. Dieu, disent-ils, est absent pour les impies et pour les incrédules, qui ne sauraient participer au corps de l'Homme-Dieu, puisqu'ils ne croient pas en Dieu. Les bienfaits de la sainte cène ne sont pas tous renfermés dans le pardon des péchés, car elle est aussi une nourriture de l'âme. Le matérialisme se trouve ainsi exclu de la doctrine, puisque le don de Dieu est spirituel, et la présence du corps de Christ communique à ce don une valeur spécifique, qui le transforme en quelque chose de plus positif que le pardon des péchés.

Luther exprima hautement la vive satisfaction que lui causait le *Syngramma*, et en publia lui-même une édition allemande précédée d'une préface élogieuse. La doctrine du *Syngramma* est sur tous les points essentiels en harmonie avec celle de Calvin. Œcolampade (2) riposta par une vigoureuse réplique. La parole ne peut pas, dit-il,

(1) Synodus Stuttgardensis, 1559. Voir Pfaff, Acta et scripta ecclesiæ Wirtembergensis, 338.

(2) Œcolampadii Antisyngramma, Luthers Werke von Walch, XX, 727, im Jahr 1526.

faire apparaître le corps du Christ, autrement nous devrions admettre que le pain s'est transformé en Christ lui-même. La Parole éternelle était appelée à devenir non pas du pain, mais un homme. Les Souabes s'exposent à introduire de nouveaux dieux dans le christianisme. Œcolampade, de même que Zwingle, ne veut pas interpréter l'offre de la grâce renfermée dans la Parole, comme si la grâce s'était identifiée avec les éléments sensibles. Christ, comme homme, avait dit Zwingle, représente l'humanité et non la Divinité.

Luther, à ce point du débat, crut devoir intervenir, et le fit avec son ardeur accoutumée. C'est, dit-il (1), le propre des esprits égarés, de se contredire par la multitude de leurs échappatoires dans leur lutte contre la vérité. Jusque-là, dit-il, j'ai plus parlé de la foi que de l'objet de la foi, c'est cet objet que veulent maintenant nous enlever les adversaires. Le diable a méprisé le contenu de l'œuf, et n'a plus voulu nous en laisser que la coquille, c'est-à-dire qu'il a arraché le corps et le sang de Jésus-Christ des éléments de la cène, pour ne nous laisser qu'un pain, que le plus mauvais boulanger peut fabriquer (2). Zwingle engagea à dessein la controverse en latin (3). Luther répliqua en 1527, que les paroles du Christ : Ceci *est* mon corps, demeuraient inébranlables (4). Zwingle riposta, cette fois-ci en allemand, que les paroles de Christ conserveraient éternellement le sens primitif que leur avait donné l'Eglise (5), et cette réponse fit naître le grand traité de Luther : *Confession de la sainte cène* (1528) (6). Le conflit devint de plus en plus ardent et passionné ; les adversaires ne se comprirent même plus, et se lancèrent au visage les plus déplorables injures. Seuls les Strasbourgeois cherchèrent à s'interposer entre les combattants, mais ils n'étaient ni assez précis dans leurs formules, ni assez en vue pour exercer une influence sérieuse. Au colloque de Berne (1528), la présence réelle du corps et du sang de Christ fut formellement rejetée.

Examinons les arguments théologiques des deux parties adverses.

Il est manifeste pour nous, bien qu'elles n'aient pas voulu se l'avouer à elles-mêmes, que les arguments exégétiques n'ont joué qu'un rôle secondaire, et le *Syngramma* a prétendu avec raison ne vouloir que prouver l'impossibilité de l'explication exégétique des

(1) Sermon vom Sakrament des Leibes und Blutes Christi, wider die Schwærmer, XX, 915, vom Jahr 1526.

(2) Luthers Werke von Walch, XX, 917, 932.

(3) Exegesis Amica. Luthers Werke von Walch, XX, 1386. Zwinglii Opera, III, 459; II, 2, 1.

(4) Luthers Werke von Walch, XX, 950.

(5) Id., XX, 1407. Zwinglii Opera, II, 2, p. 16-93.

(6) Id., XX, 1118. Zwingli's Antwort, II, 2, p. 94-223.

théologiens suisses. Nous voyons Luther se cramponner pour ainsi dire à l'interprétation littérale et absolue du mot « est » avec une obstination et une persistance qui forment un contraste bien remarquable avec la largeur de son attitude vis-à-vis de la lettre des Ecritures, contraste, qui s'explique par la nécessité, qu'il éprouvait d'appuyer sa thèse sur un passage positif, mais attitude qui fut féconde en résultats importants, puisqu'elle nia pour la première fois la possibilité d'une distinction entre la base et les principes, qui sont fondés sur elle, et qu'elle imprima aux esprits une direction, qui tendait à identifier la foi et le dogme.

Les arguments des Suisses, dont quelques-uns reposent, il est vrai, sur des malentendus, peuvent se résumer ainsi. Il s'accomplirait, disent-ils, si l'opinion de Luther était fondée, un miracle perpétuel dans la célébration de la sainte cène, si on devait y admettre plus que la présence du Verbe, et ce miracle serait, en fait, encore plus inexplicable que la création des cieux et de la terre et que l'incarnation de Jésus-Christ elle-même. Le Nouveau Testament devrait l'annoncer aux fidèles d'une manière claire et précise. Nous voyons, au contraire, que les paroles de consécration, bien loin de dire : que le corps de Christ apparaisse, ne font qu'expliquer les signes. Le signe, l'image ne saurait être prise pour la chose elle-même. Comme on le voit, Zwingle ne veut reconnaître aucune différence entre la transsubstantiation romaine, qui admet une transformation miraculeuse des éléments, et la théorie de Luther. Il remarque, en outre, que l'on doit admettre autant de corps de Christ présents, que de pains de la communion consacrés. Nous aurions à admettre la présence simultanée d'un même corps dans beaucoup d'endroits, bien plus, de deux corps en un même endroit, puisque les éléments ne changent pas. Nous devrions enseigner que le corps du Christ descend constamment du ciel, ce qui est en contradiction avec l'article du symbole sur la séance à la droite. Christ en son humanité demeure au ciel, et y occupe un espace limité par son corps même. Les sages de l'Ancien Testament n'auraient pas goûté la même plénitude de la grâce que les chrétiens, puisque le corps de Christ n'existait pas de leur vivant. Rappelons-nous ce que dit l'Ecriture, que la chair ne sert de rien. La doctrine de Luther déshonore Christ, puisqu'elle attache, par la parole de consécration d'un homme, Christ, qui est libre et maître absolu de ses mouvements, aux éléments périssables. Comment éviter l'adoration idolâtre des éléments ? Comment respecter Dieu, si l'on place sa confiance dans la créature ? Nos cœurs ont besoin de la communion directe et intime de Dieu, que nous assure la présence du Saint-Esprit dans notre cœur, la présence du corps de Christ est

contraire au principe de la foi, qui ne souffre aucun intermédiaire entre le Rédempteur et l'âme.

Les luthériens répondirent, que le chrétien qui admet sérieusement la naissance miraculeuse de Jésus-Christ, ne saurait mettre en doute sa présence dans le sacrement de la sainte cène. Jésus-Christ est poussé par son amour à se rapprocher de l'homme. N'est-il pas dans le cœur des fidèles plus près de nous que nous-mêmes?

Ils déclarèrent qu'il s'agissait uniquement de savoir si l'image était le signe d'une grâce, que l'âme devait posséder en participant à la sainte cène. Luther répond à l'objection tirée de la séance à la droite, en protestant contre l'impanation ou limitation du corps de Christ à un seul endroit. La formule : « Avec ou dans le pain nous recevons le corps, » implique que le corps de Christ est présent et non renfermé dans le pain. Nous pouvons, du reste, comprendre la présence de plusieurs corps en un même endroit, et d'un corps en plusieurs endroits. Christ entra dans la chambre haute par la porte fermée. Nous devons admettre que son corps est présent dans l'eucharistie sous sa forme glorieuse (1). Luther s'appuie sur diverses analogies, qui établissent pour lui la possibilité d'une présence dynamique.

La voix, dit-il, est chose bien faible et périssable; cependant, quand je parle, mille oreilles la reçoivent, mille cœurs la recueillent, et chaque oreille reçoit la parole entière. L'œil peut embrasser d'un regard mille épis, et mille regards peuvent se diriger à la fois sur un seul épi. Le corps de Christ glorifié n'est-il pas beaucoup plus puissant que notre foi, que notre regard? Dans son grand Traité il a recours à l'image du soleil, qui se reflète sur les eaux d'un lac. Des milliers de spectateurs peuvent saisir, chacun d'un regard, l'image entière du soleil, chacun à un point particulier, indépendant de celui de son voisin. Chacun contemple l'image pour lui-même, tous voient le même soleil. Christ constitue pour lui le point central de l'humanité. La droite de Dieu n'a rien de corporel et de limité; nous ne devons pas nous le représenter comme un vieillard vénérable assis sur un trône d'or. Nous ne devons pas, ajoute-t-il avec une ironie mordante, estimer que Christ est enfermé dans le ciel comme dans une prison. La droite de Dieu, c'est sa puissance que rien ne limite, et qui pénètre tout l'univers. Dieu, en tant que créateur et providence, pénètre de sa présence toutes les consciences et tous les cœurs. L'humanité du Verbe, et non pas seulement sa divinité, est à la droite de Dieu, c'est-à-dire présente partout comme lui, et aussi dans la sainte cène, bien qu'elle n'y soit pas matériellement renfermée.

(1) Luthers Werke von Walch, XX, 925-1002.

Ce dernier argument va trop loin, car, si Christ est présent partout, quelle valeur particulière devons-nous assigner à la sainte cène? Luther l'a compris; aussi il ajoute : Tu ne dois pas confondre la présence générale de Christ, et sa présence qui te concerne, toi; or, il est présent pour toi, quand il te dit : C'est là, dans le sacrement que tu me trouveras. Tu ne saurais saisir la droite du Dieu invisible, mais l'humanité du Christ te rapproche d'elle. Il est à la droite du Dieu invisible; mais n'as-tu pas la parole de consécration, qu'il a laissée à ses disciples, en quittant la terre? Cette parole te communique la certitude inébranlable de sa présence. Bien qu'il soit présent partout, il ne veut pas que nous le cherchions en dehors de la parole, et il t'offre par sa parole son corps et son sang précieux dans le sacrement de la cène. Il n'y a rien là qui porte atteinte à l'honneur de Jésus, car ce n'est point le prêtre qui fait apparaître Jésus au gré de son caprice, c'est Jésus qui se sert de l'homme pour se manifester. L'honneur véritable de Jésus, c'est sa bonté, qui ne lui permet pas de se tenir loin du cœur fidèle, mais le pousse à lui offrir son corps en nourriture, à le consoler, à le fortifier par un gage aussi précieux, à lui communiquer la certitude inébranlable de la résurrection de ce corps, qui a participé dans sa faiblesse à une nourriture éternelle (1).

Le *Syngramma* admet une action rétrospective de la grâce de Jésus-Christ sur les fidèles de l'ancienne alliance, ce qui semblerait devoir détruire, ou tout au moins compromettre, la distinction profonde, établie par Jésus-Christ lui-même, entre les dispensations de l'ancienne et celles de la nouvelle alliance (Jean VIII, 5, 6; Matth. XI, 11). Aussi les théologiens luthériens du dix-septième siècle s'éloignent-ils sur ce point de l'enseignement de leur maître. Nous les voyons établir une distinction essentielle entre les sacrements de l'ancienne et ceux de la nouvelle alliance, douter même que la Pâque juive et la circoncision puissent être considérées comme des sacrements. A l'argument tiré par les Suisses de Jean III, 5, Luther oppose que la chair de Christ n'a rien de commun avec la chair, dont Jésus déclare qu'elle ne sert de rien, mais qu'elle est sainte, éternelle, qu'elle communique à l'homme la grâce ineffable de la nouvelle naissance. Le Verbe n'a pas revêtu la chair corruptible du premier Adam, mais la chair créée par Dieu aux premiers jours pure et sainte. Incorruptible de sa nature, parce que Dieu réside en elle, cette chair vivante et spirituelle communique à tous ceux qui y participent dans le sacrement de la sainte cène, la

(1) Luthers Werke von Walch, XX, 1037. De même à Marbourg, en conformité avec le Syngramma.

vie éternelle du corps et de l'âme (1). Les éléments extérieurs et périssables ont aussi pour nous une grande valeur, puisqu'ils constituent pour notre foi des gages précieux de la grâce intérieure et invisible (2). Le corps et le sang de Christ doivent m'appartenir, et me donner par leur possession pleine et entière certitude du pardon de mes péchés et de la vie éternelle qui devient mon partage (3). Il n'est point vrai que, comme le prétendent les sectaires (4), l'esprit ne puisse apparaître là où est la chair. Il est plus juste de dire que l'esprit ne peut se manifester à l'homme autrement que sous des formes sensibles, comme la parole, l'eau, le pain, le témoignage de ses saints disciples sur la terre. Marie a dû entendre l'annonciation évangélique avant de recevoir la foi, et la foi à son tour lui a permis de recevoir le corps de Jésus-Christ dans son sein (5).

Les deux réformateurs envisagent différemment les rapports entre la première et la seconde création. Luther accorde un certain rôle à la première création, et lui assigne la faculté de recevoir le royaume de la grâce, de le manifester sous une forme concrète et actuelle. Cette théorie, si importante pour la doctrine des sacrements, exerce aussi une certaine influence sur la christologie.

Les deux réformateurs affirment la vraie humanité et la vraie divinité du Christ en une seule personne, et attachent à l'humanité une égale importance, en opposition avec la doctrine catholique. L'unité de la personne n'implique pas l'identité des deux natures; le Dieu-Homme en une même personne dépend de la réalité des différences, et les différences, si elles ne se pénètrent pas intimement, menacent de compromettre l'unité de la personne. Il en résulte un problème complexe et délicat; la théologie doit affirmer nettement tout à la fois la distinction et l'unité des attributs. Les réformations suisse et luthérienne se sont pour ainsi dire partagé la tâche; les Suisses ont tout particulièrement relevé les différences, et Luther, dans son exposition de la sainte cène, ne tient presque exclusivement compte que de l'unité. Entraîné par le courant des controverses sur la sainte cène, Luther n'envisage la christologie qu'au point de vue de la glorification du Christ. Il en résulte que la condition glorieuse du Christ ressuscité réagit trop sur la période de son abaissement et de sa carrière terrestre. Les Suisses, au contraire, traitent la christologie au point de vue historique, et envisagent surtout l'état d'abaissement qui met

(1) Luthers Werke von Walch, XX, 950, 1085, 1093.
(2) Id., XX, 1037.
(3) Id., XX, 296, § 48.
(4) Id., XX, 271.
(5) Voir plus loin l'opinion de Calvin.

en relief les divergences des deux natures. Le dogme des deux natures devient, dès lors, l'objet d'études profondes et suivies. Chacune des deux écoles s'attache exclusivement à l'un des deux éléments de la question, qui ne peut faire un pas décisif que le jour, où les deux théories conciliées présenteront un ensemble harmonieux et définitif.

La théologie de tout le moyen âge réduit presque l'humanité du Verbe à ne plus être qu'une simple théophanie; on divinise tellement l'humanité, que Christ n'est plus envisagé par elle que comme le Verbe. Les réformateurs se sont proposé de restituer à l'Homme-Dieu la place centrale qui lui appartient, d'assurer à l'âme sa présence actuelle et réelle. Nous devons considérer comme un grand progrès accompli dans ce sens la lutte énergique, que Zwingle engage contre le docétisme du moyen âge, l'accent qu'il place sur l'humanité du Christ, ses efforts pour empêcher qu'elle ne soit étouffée de nouveau par une conception exagérée de sa divinité. Il maintient la distinction en Jésus de l'humanité et de la divinité (1), et enseigne un épanouissement successif de celle-là, ce que Luther avait lui-même affirmé naguère avec une égale énergie (2).

L'Eglise réformée est restée fidèle au point de vue de Zwingle. Mais celui-ci comptait au nombre des différences entre la divinité et l'humanité l'impossibilité pour l'humanité de posséder aucun des attributs de la Divinité. Il ne lui reconnaissait que les attributs humains à leur suprême puissance, ce que la théologie réformée du dix-septième siècle a appelé l'onction du Saint-Esprit. Zwingle voulait conserver dans sa dogmatique l'incarnation du Verbe et l'unité de la personne, mais ne pouvait démontrer clairement comment, si aucune des deux natures ne peut s'assimiler les attributs de l'autre, seule la personne divine devient la propriété de la nature humaine. Dans ce cas, l'humanité, conçue comme personnelle, semble retomber dans la théorie nestorienne, et, comme impersonnelle, n'être plus que l'enveloppe de Dieu, qui agit en elle. Les propositions, qui ont fait soupçonner Zwingle de panthéisme, pourraient paraître en contradiction avec ce qu'il a dit des deux natures. La contradiction n'est qu'apparente; ces propositions tendent toutes à affirmer que le fini n'a point pu posséder réellement des attributs divins, qu'il n'y a pas eu une véritable *communicatio idiomatum* (3). Puisque pour lui, comme pour Pic de la Mirandole, Dieu est l'être absolu, la seule réalité infinie, sim-

(1) Zwinglii Opera, II, 2, p. 70, 71, 75, 180. Il dit contre la doctrine (moderne) de la chenosis : quod infinitum est, se ipsum contrahere non potest, quominus infinitum sit, ac rursus explicare, ut sit infinitum.

(2) Luthers Werke von Walch, V, 327; VII, 1498; XI, 389.

(3) Zwinglii Opera, II, 2, 70; III, 452, 525.

ple, immuable; les créatures ne peuvent se distinguer de lui que par le fait, qu'elles constituent des parties limitées et distinctes; chacune ne possède de l'infini de l'être que la part qui lui est propre, et l'on ne peut, dès lors, affirmer sans contradiction que le fini, sous une forme quelconque, est infini, ce qui voudrait dire que la partie est égale au tout. Moins Zwingle distingue l'homme de Dieu autrement que par la quantité, en vertu de ses prémisses philosophiques, qu'il a dépassées, sur d'autres points, comme nous l'avons vu, moins aussi il peut renoncer, pour éviter de confondre entièrement Dieu et le monde, à maintenir la limite comme l'élément constitutif du fini. On ne doit pas oublier, en lançant à Zwingle le reproche de tomber dans le panthéisme, que saint Augustin, saint Anselme, saint Thomas affirment également que toute réalité est renfermée en Dieu, et que Zwingle admet une personnalité divine absolument libre et consciente (1).

La théologie luthérienne, par contre, fait consister l'essence de la créature, non pas dans la simple négation de l'infini, et dans le fait d'une limite qu'elle ne saurait jamais franchir, mais dans l'affirmation féconde de son aspiration vers l'infini (Ps. XLII, 1, 2), et de sa réceptivité de la vie divine. Dieu possède la plénitude absolue de l'être, et nous ne trouvons en l'homme à l'origine qu'un vide immense de l'âme, mais qui ne demande qu'à être comblé. Cette réceptivité infinie de l'âme humaine lui permet, d'après les luthériens, de constituer un petit microcosme, comme une image réduite de l'univers et un reflet de Dieu. Seule l'action transforme la force latente en une réalité vivante. L'homme peut donc aspirer à la perfection, mais seulement par l'action toute puissante de Dieu, après lequel son âme soupire. Comme on le voit, les luthériens tiennent plus compte des différences morales entre Dieu et l'homme, que des distinctions mathématiques et géométriques entre le tout et la partie, et restituent au dogme de la création sa véritable portée. Mais cette distinction entre Dieu et l'homme, bien loin d'être éternelle et insurmontable, les rapproche l'un de l'autre par les aspirations de la créature et par l'amour infini du créateur, qui veut lui accorder de sa plénitude grâce sur grâce.

La conception zwinglienne des relations entre le fini et l'infini fit sentir son influence sur la doctrine des sacrements. La grâce, dit Zwingle (2), est donnée par l'Esprit-Saint, dont la toute-puissance agit sans intermédiaire. La grâce n'est pas un moyen, un instrument, c'est

(1) Contre Rudelbach, Reformation, Lutherthum und Union, 270 et Zeller. Voir Schenckel, Union, p. 67.

(2) Comparez Luthers Werke von Walch, XX, 768-776.

Dieu lui-même se donnant à l'homme. La parole et les éléments de la cène n'ont pour but que de nous stimuler à chercher la grâce intérieure. Sa conscience chrétienne lui fait établir une exception en faveur de la personne de Christ. Il admet qu'en Jésus l'homme participe à l'unité de la personne (1) du Fils de Dieu, pour assurer notre rédemption. Toutefois il ne se borne pas à nier tout changement de la Divinité et de l'humanité dans leur essence, ce qui ne mériterait aucun blâme dans un système, qui concevrait fidèlement la première; il fait encore reposer exclusivement l'action rédemptrice dans la divinité de Jésus-Christ, à laquelle seule doivent s'adresser nos adorations. Le mot de saint Jean : « La Parole a été faite chair, » ne veut pas dire que Dieu est devenu homme; Dieu, qui est, ne peut pas devenir, c'est l'homme qui est devenu Dieu (2), ou plutôt, comme l'homme n'est pas changé en divinité, la nature humaine a été revêtue par le Fils de Dieu. On doit considérer comme un trope toute expression scripturaire (3), qui désigne toute la personne au lieu d'une nature, et une nature à la place d'une autre. Chaque nature en Christ a ses attributs spéciaux et agit en lui d'après ses lois constitutives. Christ dans sa nature divine possède la puissance absolue sur le monde, dans sa nature humaine il est soumis à César, et ignore bien des choses (4). Puisque l'humanité du Christ conserve véritablement les attributs de la créature, elle ne saurait être infinie.

Zwingle craignait de voir la conception luthérienne aboutir au docétisme, à la volatilisation de la nature humaine, et surtout de l'organisation corporelle de Jésus-Christ par son extension. « Marcion t'appelle dans le jardin, » écrivait-il à Luther. On ne saurait, en effet, méconnaître que ce dernier qui, avant d'engager la controverse sur la cène, avait reconnu au Christ tous les attributs propres à l'humanité, c'est-à-dire la croissance en stature et en grâce devant Dieu et devant les hommes, et qui lui avait refusé les attributs divins pendant son séjour sur la terre, a rétracté toutes ses affirmations dans un intérêt particulier de polémique. Pour assurer à la présence réelle du corps de Christ dans l'eucharistie une base solide et durable, il revint, pendant sa controverse avec Zwingle, à la notion de l'union ou incarnation, sans distinguer nettement en Jésus, comme l'exigeait sa dogmatique, les progrès de son enfance de son triomphe, qui devait être le but de son développement terrestre, et dater de sa glorification. Il tire de cette union primitive la conséquence, que tous les attributs

(1) Zwinglii Opera, III, 452; VI, 1, 331. Luthers Werke von Walch, XX, 1497.
(2) Luthers Werke von Walch, XX, 1497.
(3) Zwinglii Opera, II, 2, 66.
(4) Luthers Werke von Walch, XX, 1493.

divins ont appartenu dès l'origine à l'humanité de Jésus, et n'ont pas été la conséquence et le fruit de sa victoire sur le péché et sur la mort. Quelles conséquences n'en pourrait-on pas tirer? Quelles conséquences surtout n'en ont pas tirées les théologiens de l'école de Brenz! Il faudrait donc admettre, si ce principe était vrai, que Jésus-Christ, en tant qu'homme, était présent partout, tout en étant renfermé dans le sein de sa mère, qu'il connaissait toutes choses, pendant qu'il croissait en connaissance et en sagesse, qu'il gouvernait en tant qu'homme le monde par sa toute-présence, pendant qu'il était pendu au bois infâme! Il en résulterait, comme conséquence dernière, ou bien une double humanité, l'une humaine, l'autre toute-puissante, ou bien, pour éviter les conséquences de cette théorie sur l'unité de la personne de Christ, la simple apparence de l'humanité, en un mot le docétisme.

Les objections de Zwingle sont sérieuses et il a pour lui l'enseignement antérieur de Luther. Mais il ne s'arrête pas à ces conclusions, car il ne veut pas le pur maintien éternel de l'humanité de Christ dans ses traits spécifiques, maintien, que la Formule de concorde a admis et auquel Luther n'entendait pas porter atteinte. Il va plus loin et affirme, que Christ est renfermé matériellement dans un certain espace du ciel, et il méconnaît ainsi l'importance que l'ascension de Jésus-Christ assure à son humanité, et l'union parfaite de ses deux natures, qui lui permet d'être présent auprès des fidèles qui constituent son corps, et de vaincre toutes les difficultés de l'espace et du temps. Zwingle méconnaît le sens des enseignements de Luther, quand il l'accuse de tendre à ne laisser subsister que la divinité de Christ. Ce reproche retombe plutôt sur celui qui le fait. Zwingle n'enseigne-t-il pas plutôt, en effet, que le Fils de Dieu revêt une nature humaine impersonnelle, comme l'instrument aveugle de ses desseins, tandis que Luther établit nettement l'humanité personnelle de Christ, en lui communiquant les attributs divins et la personnalité du Logos, et en plaçant énergiquement, dans l'œuvre de la rédemption, l'accent sur l'humanité du Christ, qui se substitue devant la justice divine à l'humanité pécheresse?

Jamais les deux théologiens ne parvinrent dans l'ardeur de la lutte à s'entendre et à se comprendre. Cela tient à la forme incomplète de leur théodicée et de leur théorie sur les rapports entre le fini et l'infini, théorie, qui seule constitue la base d'une christologie sérieuse. L'élaboration définitive du problème était réservée à une autre époque, et la philosophie devait y jouer un rôle considérable. Il en résulta que les deux théologies, ayant négligé d'exposer avec méthode les rapports entre Dieu et l'homme, développèrent leur

christologie suivant les tendances et les besoins du moment. Cette marche défectueuse devait donner naissance à des conceptions plus défectueuses encore, car on peut affirmer que tous les côtés obscurs du dogme de la sainte cène ne peuvent être éclairés que par la christologie, qui doit se développer en vertu de ses propres lois, et en dehors de toute influence extérieure, comme nous le constatons dans les premières études christologiques de Luther. Nous devons observer, en outre, que Luther a reconnu plus tard lui-même qu'il n'était pas nécessaire, en vue du dogme de la sainte cène, et qu'il pouvait être dangereux de faire découler de l'union primitive des deux natures la toute-présence du corps de Christ comme une nécessité physique et une conséquence immédiate, ce qui pourrait porter atteinte à toute son existence historique, et à la réalité de son être humain. Il n'y voit plus qu'un argument recherché pour l'intérêt du dogme de la présence réelle, et non plus un axiome dogmatique, et il exhorte ses disciples (1) à ne plus faire dépendre de la valeur de cet argument particulier la réalité de la présence du corps de Christ. Comme d'un autre côté, la christologie de Zwingle place l'accent sur la divinité de Christ et la déclare présente au sein de l'Eglise chrétienne, la controverse entre les deux dogmatiques ne présente rien d'absolu et d'inconciliable, d'autant plus que Zwingle admet une union indissoluble du Verbe et de l'humanité.

3. — *Accord provisoire, ou le colloque de Marbourg*, 1529, *et la concorde de Wittemberg*, 1536.

La violence des controverses entre les deux fractions du grand parti évangélique encouragèrent le parti catholique et Charles V à s'engager toujours plus résolûment dans la voie de la réaction. Le recez de la diète de Spire, de 1526, avait reconnu aux princes protestants le droit d'introduire la Réforme dans leurs Etats. Mais les victoires décisives de l'empereur et les divisions profondes des évangéliques exercèrent une telle influence sur les délibérations des Etats, que la majorité des membres de la diète de Spire, en 1529, put rétracter, à l'instigation de l'empereur lui-même, toutes les concessions de 1526. Les évangéliques durent revêtir dès lors l'attitude de toute minorité, et prirent le nom de protestants (20 et 25 avril 1529). Le nom et la chose devaient être pour les protestants désunis un avertissement sérieux et sévère. Philippe le Magnanime, dont la profonde

(1) Kurzes Bekenntniss vom heitigen Sacrament. Luthers Werke von Watch, XX, 2195-2229, im Jahr 1544.

perspicacité semblait craindre et pressentir l'avenir, soutenu d'ailleurs par les conseils et l'expérience du théologien Bucer, de Strasbourg, provoqua la réunion du colloque de Marbourg, en octobre 1529. Ce colloque est le plus important, qu'aient eu entre elles les deux Eglises protestantes. Elles étaient représentées par leurs chefs respectifs, Luther, Jonas, Mélanchthon, André, Osiander, Etienne Agricola, Brenz pour les luthériens; Zwingle, Œcolampade, Bucer et Hédion pour les Suisses. Zwingle, malgré ses larmes, ne put obtenir de Luther qu'il reconnût les réformés suisses comme des frères en la foi, et l'union se trouva ainsi compromise dès le début. A l'instigation du landgrave, Luther consentit à indiquer les points communs et les points controversés, tout en déclarant que les Suisses ne voudraient pas s'y soumettre. Le contraire arriva; les quinze articles qu'il soumit à l'assemblée le 4 octobre, furent signés par tous les membres présents, après avoir subi quelques légères modifications.

L'accord était absolu pour les quatorze premiers articles (1). En tête se trouvaient la Trinité, la personne du Christ, le péché originel et la condamnation éternelle, qui en découle pour tous ceux que Jésus-Christ n'a pas rachetés. Les articles V-VIII renfermaient l'essence de la Réforme; la foi qui justifie est la foi en la rédemption accomplie par Jésus-Christ, elle est l'œuvre de Dieu en nous par le Saint-Esprit, si nous écoutons attentivement la parole de Dieu, nous sommes sauvés par la foi en dehors du mérite des bonnes œuvres. L'article IX déclare que le baptême est un sacrement institué par Dieu en vue de cette foi, non pas un simple signe de ralliement entre les chrétiens, mais un signe et une œuvre de Dieu, qui sollicite notre foi, et nous fait renaître en nouveauté de vie. Article X : La foi fait naître l'amour. XI. La confession doit demeurer un acte volontaire; elle est proclamée un grand bienfait pour les intelligences atteintes par le doute, pour les cœurs affligés, auxquels elle communique les consolations de l'Evangile et la seule absolution véritable. XII. Les gouvernements sont d'institution divine. XIII. Les traditions qui ne renferment rien de contraire à la Parole de Dieu peuvent être conservées ou détruites, mais on doit toujours observer les plus grands ménagements pour les faibles en la foi. XIV. Le baptême des enfants est digne d'approbation, puisqu'il leur communique les grâces divines, et les fait entrer dans la communion de l'Eglise universelle. Quant à l'article XV sur la sainte cène, les deux partis étaient d'accord pour rejeter le sacrifice de la messe, maintenir la communion sous les

(1) Luthers Werke von Walch, XVI, 681; XVII, 2357. Heppe, Die 15 Marburger Artikel, 1848. Nitzsch, Urkundenbuch der evangelischen Union. Bonn, 1853.

deux espèces, reconnaître dans le sacrement de l'autel le sacrement du vrai corps et du vrai sang de Jésus-Christ, en déclarer la participation spirituelle nécessaire à chaque fidèle, et affirmer qu'il avait été institué par Dieu, ainsi que la parole, pour faire naître par l'action du Saint-Esprit la foi et l'amour dans les âmes faibles et chancelantes. Bien que, conclut ce document si important, nous ne soyons pas encore aujourd'hui tombés d'accord sur la question de savoir, si le vrai corps et le vrai sang de Jésus-Christ sont corporellement présents dans le pain et le vin, chaque partie doit néanmoins déployer à l'égard de la partie adverse l'amour chrétien, dans la mesure de chaque conscience fidèle, et toutes deux doivent supplier le Dieu tout-puissant avec prières redoublées, de leur accorder par son Saint-Esprit le discernement sincère et complet de la vérité.

Le colloque de Marbourg n'aboutit pas à un accord complet et définitif. Les luthériens, si coulants sur les questions pratiques et cérémonielles, résolurent de demeurer inflexibles sur le terrain du dogme. On avait bien établi la distinction entre la foi et les œuvres de la volonté, mais non la distinction entre la foi et les œuvres de la pensée, ou le dogme. Les divergences auraient reparu même dans le domaine de la foi, si Zwingle et ses partisans étaient demeurés opiniâtrement attachés aux principes exposés dans la lettre à Alber. Mais ils se rapprochèrent de leur enseignement primitif sur la Parole et sur les sacrements, ce qui permit aux deux grands réformateurs de s'entendre à Marbourg sur un terrain large et fécond, qui embrassait aussi les grands traits généraux de la foi.

Nous avons une preuve manifeste de la sincérité du rapprochement de Zwingle dans les enseignements des dernières années de sa vie, et nous devons l'expliquer par un travail intérieur de son esprit, et l'influence de Bucer qui chercha constamment à introduire logiquement dans l'ensemble de sa doctrine la présence du corps de Christ (1). Zwingle ne reconnut pas seulement, en effet, une présence de Christ pour les yeux de la foi; il considéra définitivement aussi le sacrement, comme institué par Jésus-Christ pour servir de mémorial de son amour, et comme l'anneau que le fiancé passe au doigt de sa fiancée. Les éléments demeurent bien, il est vrai, des signes extérieurs, mais ils sont aussi de plus des symboles de l'intime amitié de Christ (*indisjunctæ societatis et amicitiæ Christi*). Le pain revêt un

(1) Zwinglii fidei expositio. Opera, IV, 56-68. Sigwart l'a reconnu, mais incomplétement. Zwinglii fidei ratio, 1530, Opera, IV, 11, 32. Il ne veut ni une Assumptio du pain par Christ, ni un changement des éléments, mais la présence réelle du Christ par l'action du Saint-Esprit. La sainte cène est la figure visible d'une grâce invisible.

caractère sacré, il devient sacramentellement le corps de Christ. Zwingle ne se borne plus à assigner au sacrement un caractère moral; il y retrouve encore cette pensée profonde, que Christ seul nourrit, réjouit et fortifie l'âme, de même que le pain et le vin restaurent le corps. Il déclare que les sacrements soutiennent et affermissent la foi. Luther avait dit : L'œil voit les objets, l'oreille saisit les sons pour le service du cœur. Zwingle s'exprime de même : Dans le sacrement, dit-il, les sens sont au service de la foi. La vue, le goût, le tact s'associent aux impressions de l'âme et goûtent, comme elle, la bonté infinie du Seigneur. Le saint banquet de la communion reçoit de la présence du maître son éclat et sa beauté (1), et l'assurance de la foi n'est complète et inébranlable, que quand elle a saisi, pour ainsi dire, par les sens l'objet de son amour. Bullinger, le successeur de Zwingle, reprend la même pensée (2). Christ, il est vrai, n'est point goûté par la foi sous une forme charnelle et grossière, mais d'une manière spirituelle et sacramentelle, toutefois il est réellement présent dans la sainte cène, à laquelle sa présence communique seule son efficace. Lui, qui a promis d'être là, ou deux ou trois seraient assemblés en son nom, combien plus ne sera-t-il pas présent au sein de l'Eglise entière?

On a tort de considérer le colloque de Marbourg comme inutile et stérile, bien que les controversistes du dix-huitième siècle n'en aient tenu aucun compte. Il avait profondément gravé dans la conscience des deux communions, mises par lui en contact, le sentiment de leur communauté de vue et de foi sur bien des points essentiels. Si l'on considère que les articles de Marbourg ont été reproduits par la confession d'Augsbourg, on peut déclarer, sans crainte d'être contredit, que le colloque de Marbourg a permis aux luthériens, et leur a suggéré aussi, la pensée de considérer les réformés comme des alliés et des amis.

Après la diète d'Augsbourg, tous les chrétiens évangéliques furent mis au ban de l'empire, et sommés sous les peines les plus sévères de se soumettre sans conditions au pape et à l'empereur victorieux. Ce coup de foudre imposait au parti divisé la nécessité absolue de l'union contre le danger commun. Au même moment des études plus approfondies amenaient Mélanchthon à reconnaître, que les premiers siècles de l'Eglise n'étaient pas aussi opposés qu'il l'avait cru de prime abord, à la conception symbolique de la sainte cène (3).

(1) Zwinglii Opera, IV, 32.

(2) Id., IV, 73, im Zusatz de Eucharistia et missa, adressée à l'empereur avec les liturgies de Zürich, Berne et Bâle. Pestalozzi, Bullinger, 1858, 212, 519.

(3) Œcolampade avait ébranlé l'opinion première de Mélanchthon par ses arguments empruntés à l'histoire des dogmes. Joignons-y le caractère pacifique de Mélanchthon, sur lequel Bucer exerçait une salutaire influence.

Luther lui-même comprenait les conséquences déplorables de la discorde. Il écrit à Bucer (1) : « Je souhaite que toutes ces divisions disparaissent, je donnerais volontiers ma vie, pour arriver à ce résultat, car je vois combien notre bonne entente est nécessaire, combien de maux nos discussions ont fait naître, et suscitent encore. Aussi suis-je convaincu que toutes les portes de l'enfer, la papauté, le Turc, le monde entier, la chair, et toutes les puissances mauvaises du monde n'auraient point pu causer tant de dommages au pur Evangile, si nous étions demeurés unis. » Il se montra dès lors plus modéré dans ses paroles et dans ses actes, et Mélanchthon, obéissant aux inspirations plus pacifiques du maître, introduisit dès 1531, dans la confession d'Augsbourg, quelques changements propres à la rendre acceptable aux Suisses. Il supprima les mots « sous l'espèce, » que les Suisses interprétaient dans le sens de la consubstantiation. Les changements introduits en 1533, en 1535, et surtout en 1540 dans l'édition appelée *Variata*, furent bien plus considérables encore. Comme le mot « distribuer » exprimait plus que le mot « offrir, » la participation des incrédules, aussi bien que des fidèles, aux grâces découlant du sacrement, Mélanchthon substitua à *distribuantur* le mot *exhibeantur*, et supprima les mots : *improbant secus docentes*.

Les Suisses, de leur côté, accomplirent un rapprochement aussi sensible. Nous l'avons montré en ce qui concerne Zwingle. Œcolampade reconnut aussi que la sainte cène n'est pas seulement un acte de foi, mais qu'elle communique à la foi une jouissance spirituelle. Bucer, enfin, releva le fait, que Christ établit sa demeure dans l'âme des fidèles, qu'il n'est nullement absent de la sainte cène, qu'on ne doit pas relever dans ce sacrement la seule idée d'un mémorial de Jésus-Christ. Employant une formule de Zwingle, il dit que Christ est présent dans le sacrement par la contemplation de la foi, voulant dire par là, que le fidèle perçoit la présence du Christ par les yeux de la foi (2). Cette théorie de Bucer triompha à Strasbourg à partir de 1530, et joua un rôle important dans le développement de la pensée de Calvin. Philippe de Hesse provoqua (3) entre Mélanchthon et Bucer, une nouvelle entrevue qui se tint à Cassel, le 27 décembre 1534. Bucer déclara que les Strasbourgeois étaient disposés à se conformer à l'enseignement de la confession et de l'apologie de la confession d'Augsbourg, et à ne plus simplement considérer la sainte cène comme le signe de grâces absentes, mais à enseigner en outre la

(1) Marheinecke, Geschichte der Reformation, III, 350. Luthers Werke von Walch, XXI, 334; XVII, 2395.
(2) Luthers Werke von Walch, XVII, 2424.
(3) Id., XVII, 2486.

présence du corps du Seigneur pour les croyants, tout en se refusant à admettre sa présence matérielle, et son union avec les élémcnts de la communion. C'était se replacer sur le terrain du *Syngramma*.

Luther s'empressa de convoquer à Wittemberg une réunion dans laquelle fut rédigée la Formule de concorde (1). Luther ne fut pas choqué de voir Bucer nier la communion du corps et du sang de Christ par les incrédules, puisque le *Syngramma* formulait la même pensée. Bucer, de son côté, reconnut que Luther ne repoussait pas la persistance des éléments, et n'affirmait pas une union si étroite des éléments et du corps et du sang de Christ, que ce qui arrivait aux uns dût réagir sur les autres, et affirma qu'on avait été injuste à son égard et à l'égard de ses amis, puisque aucun théologien suisse ne niait la présence du corps de Christ. Les deux partis rédigèrent d'un commun accord une formule, qui affirmait que le pain et le vin sont véritablement et substantiellement le corps et le sang de Christ en vertu de l'institution de Christ, en dehors de tout mérite ou démérite du pasteur consacrant ou du communiant, que le corps et le sang de Christ sont véritablement offerts aux communiants indignes eux-mêmes, qui mangent et boivent leur condamnation.

Bucer ne pouvait signer cette formule, que Luther se croyait obligé de maintenir envers et contre tous, parce que seule elle lui garantissait la réalité de la présence du corps de Christ, qu'en l'entendant dans un autre scns que lui. Pour lui les communiants indignes n'étaient pas seulement les incrédules, mais encore les indifférents et les tièdes, qui signent leur propre condamnation. En ce qui touche les indignes l'accord n'était qu'apparent et illusoire. Mais nous voyons que Luther n'attachait à ce point particulier qu'une importance relative. En effet, la formule : « les indignes le reçoivent en condamnation, » qu'il voulut bien accepter, n'a point pour objet immédiat le corps de Christ, mais demeure isolée en elle-même, en sorte qu'elle pourrait être appliquée aux éléments, que tous reçoivent. En outre son regard pénétrant devait saisir les divergences des deux points de vue, mais il les laissa subsister par amour de la paix, tout en persistant dans l'affirmation énergique de ses opinions particulières. On signa un accord semblable au sujet du baptême (2). On déclara que les enfants sont, eux aussi, participants de la promesse, qui leur est communiquée par le ministère de l'Eglise. Les enfants, pas plus que les adultes, ne peuvent posséder le royaume des cieux, sans avoir subi la nouvelle naissance. Leur intelligence n'est pas

(1) Luthers Werke von Walch, XVII, 2516, 2529, 2395.
(2) Id., XVII, 2530, art. 4.

encore développée, mais le Saint-Esprit agit puissamment en eux, et les rend agréables aux yeux de leur père céleste. Nous ne pouvons comprendre ni la nature, ni les moyens d'action de cette grâce mystérieuse, nous sommes néanmoins assurés, qu'il s'opère en eux un changement profond, analogue à celui que réalisent dans l'âme de l'adulte la foi et l'amour. On tomba facilement d'accord sur l'utilité de l'absolution privée, tout en ne reconnaissant un caractère de vérité absolue qu'à l'absolution générale; tous furent unanimes à déclarer que ce n'est pas le prêtre, qui crée par sa parole le corps et le sang de Christ.

Bucer, après s'être ainsi rapproché des luthériens, s'adressa aux Suisses qui n'avaient pas encore ratifié ses négociations, et leur affirma que la jouissance spirituelle du corps de Christ par les fidèles était seule conciliable avec l'esprit de la formule, qu'il venait de signer à Wittemberg. Les Suisses, hésitant à accorder une confiance entière à ses paroles, s'adressèrent directement à Luther et lui écrivirent en 1536, une lettre pleine de conciliation et de mesure, lui demandant, s'il était vrai que, comme Bucer l'affirmait, il n'admettait, lui aussi, que la jouissance spirituelle du corps de Christ? En attendant sa réponse, ils ne signèrent pas la formule apportée par Bucer, qui ne fut acceptée que par la haute Allemagne, la Hesse, Osnabruck, et servit à préparer les voies à une conception intermédiaire et conciliatrice. Luther adressa le 1er décembre 1537, une réponse pacifique et bienveillante aux Suisses, réponse composée dans l'esprit des articles de Smalkalde, rédigés cette même année, et qui établissaient une distinction entre les points fondamentaux et les points secondaires de la doctrine chrétienne : « Nous abandonnons, dit-il, à la toute-puissance divine le soin de décider, comment le corps et le sang de Christ nous sont donnés dans la sainte cène. Nous devons vivre en paix, malgré les questions, qui nous divisent (1). » Comme on le voit, Luther, tout en maintenant la présence du corps et du sang de Christ dans l'eucharistie, en distingue comme des questions secondaires la manière dont l'union s'accomplit, et la communion des incrédules. Il déclarait ainsi ne pas vouloir, il est vrai, renoncer à ses opinions particulières, mais conclure avec la tendance opposée, une paix sérieuse et durable. On est donc en droit de considérer la Formule de concorde de Wittemberg comme la formule définitive de l'Eglise luthérienne. Elle y joua le rôle de la doctrine de Calvin dans l'Eglise réformée, et Luther la considéra comme la seule base admissible d'une union vivante et féconde. Cette appré-

(1) Luthers Werke von Walch, XVII, 2597.

ciation historique de la Formule de concorde nous semble justifiée par les faits. Nous ne sommes pas surpris de voir Luther dans son petit traité sur l'Eucharistie, rétracter toutes ses concessions, et fulminer les plus violents anathèmes contre les Suisses, car nous pouvons attribuer ce redoublement de violence aux adversaires fanatiques de Mélanchthon qui avaient su capter par leurs insinuations perfides l'esprit affaibli du grand réformateur. Leur succès avait été rendu bien plus facile par le refus des Suisses de signer la formule ambiguë de Bucer, et par la persistance de certains théologiens suisses, en particulier des prédicateurs de Zurich (1545), à reproduire les enseignements particuliers de Zwingle. Luther pouvait en conclure que, bien loin d'avoir rapproché de lui les théologiens suisses, il n'avait contribué qu'à affaiblir et à discréditer en Allemagne l'autorité de sa propre doctrine, surtout après la publication par Mélanchthon en 1540, de l'édition *variata* de la confession d'Augsbourg. Il était, d'ailleurs, au plus fort de sa lutte contre le spiritualisme outré de Schwenckfeld. Il n'a jamais, néanmoins, attaqué formellement la doctrine, qui domina plus tard dans l'Eglise réformée, et que la Suisse avait admise dès 1549 dans le *Consensus* de Zurich (1).

Jetons avant de conclure cette partie de notre étude, un coup d'œil sur les livres symboliques de la première période de l'Eglise réformée, parmi lesquels nous ne comprenons pas l'exposition de la foi adressée à Charles V par Zwingle. Ce sont : la confession tétrapolitaine, ou des quatre villes de Strasbourg, Constance, Memmingen et Lindau (1530), présentée par Bucer; la confession de Bâle et Mulhouse, rédigée en 1532 par Oswald Myconius, d'après les indications d'Œcolampade; la seconde confession helvétique de 1536. Toutes ces confessions de foi admettent le principe formel, et consacrent même, à l'exception de celle de Bâle, un chapitre particulier aux saintes Ecritures. Toutes admettent également le principe matériel de la Réformation, l'inutilité des œuvres pour le salut, et la négation du libre arbitre dans le domaine spirituel, sans tomber néanmoins dans le supralapsarisme. Les bonnes œuvres sont puissamment recommandées, comme fruits d'une foi vivante, mais on ne leur reconnaît aucune efficace pour la justification. D'après la tétrapolitaine, l'élection d'une âme pour la vie éternelle, implique son élec-

(1) Nous pouvons attribuer à la méfiance de Luther à l'égard des négociations et de la fermeté de Mélanchthon les paroles qu'il lui adressa à l'occasion du colloque de Cassel de 1534 entre lui et Bucer (au moins d'après le texte allemand, (Luthers Werke von Walch, XVII, 2490) : On peut, dit-il, admettre que le corps de Christ est déchiré avec les dents, formule condamnée par lui (Luthers Werke von Walch, XX, 1091) et par la Formule de concorde.

tion à la parfaite stature de Christ. La deuxième helvétique accentue tout particulièrement la parfaite certitude du salut. La Trinité et la christologie ne sont que des reproductions des anciennes confessions de foi. L'Eglise est définie, comme chez les luthériens, d'après ses caractères internes. Elle se compose des élus ou croyants que Dieu seul connaît. Néanmoins Dieu la révèle au monde par des signes sensibles, par la Parole et les sacrements, par la vie sainte, la discipline chrétienne et le ministère évangélique. Relevons surtout la manière, dont ces diverses confessions de foi formulent la doctrine des sacrements. La confession tétrapolitaine relève leur valeur morale, toutes y voient le sceau de la communion des fidèles, mais se refusent à n'y voir qu'un signe sans chose signifiée. Les sacrements sont pour elles les signes sensibles de grâces invisibles. Le baptême est l'alliance de la promesse de l'Esprit-Saint pour les enfants du peuple de Dieu, et n'a de valeur qu'avec le concours de la foi. La confession de Bâle le considère comme l'offre, que Dieu nous fait, de nous nettoyer de nos péchés, offre qu'il réalise lui-même par sa grâce toute-puissante. D'après la deuxième helvétique, Dieu présente aux élus le bain de la nouvelle naissance, et la piété de l'Eglise, confiante en la miséricorde divine, doit ranger les enfants au nombre des élus.

La tétrapolitaine déclare, en parlant de la sainte cène, qu'il faut en écarter avec soin toutes les questions vaines et frivoles, et admettre que les croyants reçoivent en nourriture réelle et vivante de leur âme le vrai corps et le vrai sang de Jésus-Christ, pour vivre en communion de vie avec lui.

La confession de Bâle voit dans la cène, outre une confession de la foi et la manifestation de l'amour fraternel, l'oblation du vrai corps et du vrai sang de Jésus-Christ sans transmutation des éléments. Christ a voulu rassasier les âmes, qui ont faim et soif de justice, et qui ont cru en lui, le crucifié. La communion fait entrer les fidèles dans le corps de Christ, et leur assure la bienheureuse résurrection, grâce à leur union avec le chef ressuscité de l'Eglise. Enfin la deuxième helvétique reproduit cette formule, qui est bien celle de l'édition *Variata* de Mélanchthon : Dans la sainte cène sont offerts aux fidèles le corps et le sang de Jésus-Christ, qui assurent à l'âme une nourriture éternelle.

TROISIÈME PARTIE

PÉRIODE DU DOUBLE MOUVEMENT DOGMATIQUE DE LA RÉFORME JUSQU'A LA FIN DE LA PÉRIODE SYMBOLIQUE OU CONFESSIONNELLE, DE 1530 A 1580 ET 1619.

PREMIÈRE SECTION

L'ÉGLISE LUTHÉRIENNE JUSQU'EN 1580.

La confession d'Augsbourg (1530) et son apologie, tout en assurant aux chrétiens évangéliques de l'Allemagne un symbole officiel et commun à tous, n'avaient point pu organiser une Eglise solide et durable, car les dissidents espéraient encore pouvoir s'entendre avec Rome et étaient prêts à se soumettre à l'autorité des évêques, dans le cas où ceux-ci permettraient la libre prédication du pur Evangile et l'administration des sacrements sous les deux espèces. Le demi-siècle qui s'écoula entre la confession d'Augsbourg et la Formule de concorde (1530-1580) éclaira les dissidents sur les dispositions de Rome. Le parti évangélique se vit contraint par la nécessité d'organiser de sa propre autorité l'Eglise, puisque le concile, qu'il avait réclamé, ne semblait pas devoir être jamais convoqué. Il sut tenir compte tout à la fois des égards dus à un passé respectable et des besoins de la cause de l'Evangile. Dès 1560, nous voyons s'élever en face de l'Eglise romaine une Eglise nouvelle, dont les usages et les coutumes ne pouvaient pas revêtir une valeur dogmatique absolue, en vertu des déclarations mêmes de l'article 7 de la confession d'Augsbourg, et dont on ne pouvait pas réclamer à ce titre la suppression, comme nous le verrons dans la controverse adiaphoristique. Le concile de Trente opéra d'une manière définitive la séparation dogmatique entre le catholicisme et la Réforme, en élevant à la hauteur de dogmes des questions, que les réformés étaient disposés à traiter comme *adiaphora*, c'est-à-dire comme indifférentes. Mélanchthon, obéissant à son vif amour de la

paix et de la modération, et à son respect pour l'autorité, ne renonça qu'avec peine à l'espérance de voir la Réforme recevoir droit de cité au sein du catholicisme, en supporter toutes les antiques institutions, et pénétrer le corps vieilli de l'Eglise d'un souffle puissant et irrésistible de vie, qui transformerait insensiblement l'ancien état de choses, et cela sans schisme et sans violence. Assurément, il était loin de vouloir sacrifier ses principes à son égoïste tranquillité.

Mais ses études approfondies, sa connaissance parfaite des usages de la primitive Eglise, son érudition patiente et sévère lui permettaient d'assigner une valeur spirituelle à une foule d'usages, que le catholicisme avait laissé dégénérer en œuvres mortes et superstitieuses. Malheureusement ses explications échappaient à l'intelligence du vulgaire, et ne pouvaient satisfaire que les lettrés. Il ne s'était pas assez rendu compte de la puissance traditionnelle et séculaire, que des usages et des pratiques, enracinés dans l'esprit des générations, devaient exercer sur l'Evangile primitif pour le transformer en le dénaturant. Il n'avait pas compris à quel danger se trouvait exposée la Réforme, si elle était réduite à ne plus être qu'une doctrine idéale, renfermée dans un corps étranger et antipathique à son essence, véritable prison, qui aurait fini par l'étouffer. Il s'abusait aussi étrangement sur le caractère sérieux des dispositions réformatrices des Contarini et des Jules Pflug, et ne voyait pas combien il était joué par les hauts dignitaires de l'Eglise romaine. On doit reconnaître que Luther déploya dès le début plus de perspicacité et de jugement, qu'il sut mieux saisir toutes les conséquences du principe qu'il avait posé, et entrevit avec plus de netteté l'abîme infranchissable qui séparait le catholicisme de la Réforme. Ses plus ardents disciples se laissèrent guider dans la controverse adiaphoristique plus par leur haine contre Mélanchthon que par le sentiment vrai de la situation, et nous n'aurons plus de longtemps à nous occuper des controverses entre évangéliques et catholiques.

On peut dire que l'Eglise évangélique fut distraite en Allemagne de ses controverses avec l'Eglise romaine par ses propres divisions intérieures. Planck n'a fait qu'exagérer une idée vraie en leur assignant comme mobile principal les plus basses passions humaines, mais nous pouvons aussi les apprécier à un point de vue supérieur et plus réjouissant. Commençons par examiner les circonstances et les causes extérieures des six grandes controverses de cette époque, les controverses antinomienne, de Major, d'Osiander, synergistique, de Flacius, et adiaphoristique.

Mélanchthon, qui comptait de nombreux disciples, parmi lesquels nous pouvons citer Jean Camérarius, P. Eber, P. Crell, Peucer, Pezel,

Cruciger, Pfeffinger, Major, Ménius, vit s'élever contre son influence et ses principes des adversaires aussi nombreux qu'opiniâtres : Agricola, Nicolas de Amsdorf, Mathias Flacius, Gallus, Judex, Wigand, qui, s'attachant à la lettre étroite des enseignements de Luther, sans posséder ni son génie ni sa grandeur, réagirent avec une violence extrême contre les tendances plus libérales de Mélanchthon. Le grand réformateur possédait une humilité assez profonde, une assez grande largeur d'esprit, pour reconnaître les qualités de ses collègues, et s'incliner devant le génie de Mélanchthon. Mais ses faux admirateurs s'efforcèrent de le restreindre de plus en plus, et de transformer l'apôtre plein d'ardeur en un scolastique méticuleux, bien qu'ils n'aient pas réussi entièrement à l'abaisser au-dessous de lui-même. Sans doute ils l'irritèrent souvent contre Mélanchthon, éveillèrent ses scrupules, le rendirent plus opiniâtre dans ses propres affirmations. Mais, en dépit de toutes les provocations, il n'a jamais rompu avec Mélanchthon ; bien loin de là il maintint avec lui jusqu'à sa mort les rapports les plus affectueux, et continua à avoir recours à ses connaissances philologiques pour la révision de sa traduction de la Bible. Après la mort de Luther (1546), Mélanchthon put, dans un moment de faiblesse, se réjouir d'être délivré du joug écrasant d'un esprit dominateur, oubliant que l'amitié du grand docteur l'avait souvent préservé de bien des attaques et de bien des amertumes.

Les partisans de Luther, qui n'avaient pas eu les mêmes relations intimes avec Mélanchthon, et qui étaient sous tous les rapports infiniment au-dessous de ces deux hommes de génie, se crurent appelés à jouer le rôle de Luther, et estimèrent devoir, pour réaliser le rêve secret de leur ambition, pousser à outrance les conséquences absolues des théories les plus exagérées de leur maître, et condamner comme hérésie les principes, auxquels Mélanchthon était plus particulièrement attaché. Ils furent poussés dans cette voie par l'attitude de Mélanchthon pendant la controverse adiaphoristique, attitude qui leur inspira la composition des célèbres centuries de Magdebourg, et par le triomphe officiel de sa dogmatique (*Corpus doctrinæ philippicum*), qui tendit à devenir, après la mort de Luther, le symbole définitif de l'Allemagne évangélique. Ils constituèrent un parti résolu et compact, dont le but était de réagir avec la dernière vigueur contre les tendances de Mélanchthon. Nous pouvons citer comme en faisant partie, outre les théologiens que nous avons déjà nommés, Mœrlin, Irénæus, Tileman Heshus, Westphal et plusieurs autres. L'accord vivant et intime de Mélanchthon et de Luther dans l'œuvre de la Réforme fut plus puissant qu'eux-mêmes, et les entraîna par une juste rétribution historique à leur perte, en élevant sur les ruines de leur

école un troisième parti, celui des Souabes et des Bas-Saxons, dirigé par Marlin Chemnitz, et J. Brenz qui, sans réhabiliter entièrement la mémoire de Mélanchthon, surent exclure de la Formule de concorde, demeurée cependant strictement luthérienne, les excès du parti des ultra-luthériens, et subirent dans une large mesure l'influence de Mélanchthon dans les dogmes de la loi, du libre arbitre, de la prédestination, et de l'assimilation du salut.

La paix de religion de Passau et d'Augsbourg affranchit l'Eglise évangélique des graves difficultés de l'intérim, pendant lequel Mélanchthon s'était laissé entraîner aux concessions les plus graves sur le terrain rituel et ecclésiastique, concessions dont l'Eglise anglicane supporte, aujourd'hui encore, les conséquences. La rétractation officielle faite par Mélanchthon de sa trop grande faiblesse dans les questions secondaires, enleva toute leur importance aux luttes intérieures qui en furent la conséquence (1).

Les controverses dogmatiques au sein de l'Eglise luthérienne jusqu'à la rédaction de la Formule de concorde, se groupent pour ainsi dire deux par deux : 1° les controverses d'Agricola et de Major; 2° d'Osiander et Stancarus; 3° de Strigel et Flacius. Elles présentent au premier abord l'apparence d'une confusion inextricable, au sein de laquelle tous les partis se croisent et se confondent. Les luthériens stricts sont avec Mélanchthon contre Osiander; contre Mélanchthon qu'ils accusent de trop de condescendance pour les calvinistes; avec ceux-ci enfin, contre Mélanchthon dans leur polémique ardente contre sa théorie du libre arbitre. On retrouve dans ce fait important une pensée consolante, car on peut constater que les partis obéirent bien plus à ce qu'ils croyaient l'intérêt de la vérité, qu'à un esprit mesquin de coterie. Ces luttes si ardentes jouent un rôle considérable dans l'évolution de la pensée dogmatique, et rapprochent les divers éléments de la vérité, en en usant les exagérations dans le choc réciproque des extrêmes, pour aboutir à l'épanouissement légitime et péniblement conquis, comme toute vérité, d'un système mûri par

(1) Cette rétractation n'a point préservé la mémoire de Mélanchthon d'accusations multipliées. Le fait que les représentants les plus purs de l'ultra-luthéranisme moderne réclament en partie l'état de choses créé par l'intérim, montre combien les noms changent, combien les farouches luthériens du dix-neuvième siècle diffèrent de ceux du seizième, puisqu'ils ont des idées communes avec Mélanchthon. Puissent-ils être amenés par là à juger plus impartialement ce grand homme. Nous les voyons défendre aujourd'hui les théories rituelles, considérées par Mélanchthon comme indifférentes, contre la tradition constante de ces ultra-luthériens, dont ils se déclarent les disciples, et qui combattirent à outrance, au nom de la tradition primitive, quelques-uns des usages pseudo-catholiques, dont les ultra-luthériens se constituent de nos jours les apôtres en présence des aspirations de la société moderne !

l'opposition, et rendu plus rigoureux et plus logique par les ardeurs mêmes d'une polémique sérieuse. On peut affirmer à ce point de vue, que ces controverses, dont, après trois siècles, nous ne comprenons pas les violences, ont rendu les plus grands services à la cause de la Réforme.

Le mouvement des esprits a suivi une marche logique et progressive, en dépit de l'acharnement des partis et des passions individuelles, car il aborde successivement toutes les questions vitales de la Réforme. La controverse antinomienne, à laquelle se rattache dans l'autre sens celle de Major, embrasse les prémisses mêmes de l'Evangile de la libre grâce divine, à savoir la loi et son rôle sur la naissance et les progrès de la foi. A ces prémisses nécessaires succède le côté objectif de l'Evangile lui-même, et les controverses d'Osiander et de Staucarus ont pour but de déterminer d'une manière plus précise le contenu objectif et divin de la foi justifiante, et la base du pardon des péchés, qui repose sur la personne et l'œuvre de Christ. Enfin, apparaît comme point culminant du débat, la question grave de l'assimilation individuelle du salut; les controverses de Strigel et Flacius traitent des rapports entre la liberté et la grâce, et terminent ainsi le cercle fécond et étendu des questions de principe. La Formule de concorde est le symbole de la tendance modérée, qui exclut tous les extrêmes, et qui, tout en méritant bien des critiques, acquiert la valeur d'un code dogmatique définitif. Les côtés extrêmes des dernières polémiques établissent une démarcation profonde entre la doctrine luthérienne et la doctrine réformée, qui subit plus longtemps l'influence exclusive du puissant génie de Calvin, sans avoir subi ces secousses, et traversé ces évolutions aussi variées que fécondes.

CHAPITRE PREMIER

LES CONTROVERSES ANTINOMIENNE ET MAJORIENNE, 1527-1559.

Sources. — Luthers Werke von Walch, XX, 2014. — Förstemann, Neues Urkundenbuch. Hamburg, 1842. — Schlüsselburg, Catalogus hæreticorum, t. IV. Walch, Religionsstreitigkeiten in der lutherischen Kirche, I, 113, 239; IV, 223. — Planck, Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs, II, 399; V, 1. — Nitzch, De Agricolæ antinomismo. Elwert, De Antinomia agricolæ. Tur., 1836. K. S. Nitzch, Die Gesammterscheinungen des Antinomismus; Studien und Kritiken, 1846, I, II.

Ces controverses abordent la grave question des rapports qui existent entre la morale et la foi d'après le principe évangélique. Le

sentiment vivant et puissant de la profondeur de ce principe, et de l'efficace absolue de la justification par la foi pouvait aboutir à un point de vue exagéré de la nécessité de la foi seule, à une indifférence profonde en matière de morale, et à une espèce de quiétisme énervant, se nourrissant de la seule contemplation de l'œuvre rédemptrice, et porter ainsi une atteinte mortelle à l'avenir des Eglises évangéliques. Le danger d'une aussi profonde défaillance morale, et d'un quiétisme aussi opposé au véritable principe de la Réformation fut énergiquement combattu, et victorieusement repoussé par l'Eglise évangélique, qui sut le reconnaître dans l'antinomisme d'Agricola, et dans les théories d'Amsdorf, soutenir contre le premier la nécessité et l'autorité de la loi et de la repentance avant l'apparition de la foi, c'est-à-dire la vie morale comme base de la vie religieuse, et contre le second la nécessité de la foi et des bonnes œuvres pour le chrétien croyant, c'est-à-dire la manifestation et les progrès de la foi par le développement de la vie morale et de la sanctification, tout en refusant de faire découler avec George Major le salut des œuvres méritoires.

Comme nous l'avons vu, les réformateurs opposent avec énergie et puissance aux œuvres méritoires du catholicisme le libre pardon de Dieu, qu'ils envisagent comme l'essence même du christianisme. Ils pouvaient être, par ce fait même, tentés d'assigner à la grâce l'œuvre entière du salut, la repentance elle-même, et de rattacher ainsi à l'Evangile non-seulement la sanctification, fruit de la foi, mais encore la crainte de la colère de Dieu, qui la précède. Nous avons vu, en outre, que dans les controverses engagées au sujet du baptême des enfants, dans lesquels on croyait pouvoir retrouver le principe correspondant à la foi, on s'était demandé déjà s'il était nécessaire de faire précéder la foi de la repentance. Luther lui-même, dans la vivacité de sa réaction contre l'esprit judaïque, avait semblé vouloir établir une distinction presque absolue entre la loi et l'Evangile. Il n'avait pas craint de dire, que ces deux principes étaient aussi distincts l'un de l'autre que les cieux sont élevés au-dessus de la terre, et que la conscience et la loi, dont les fruits sont l'épouvante et l'angoisse, n'appartenaient qu'aux âmes damnées. Il avait aussi reconnu, comme Calvin, que la repentance n'est parfaite que quand elle est pénétrée d'un vif regret d'avoir méconnu l'amour de Dieu et de Jésus-Christ, et entretenue par la foi, foi générale et vague encore, et non pas la foi du fidèle élevé à la parfaite stature de Christ. Agricola s'attacha exclusivement à cet ordre d'idées, et lança une accusation violente et passionnée contre Mélanchthon, qui venait d'accorder dans les articles, rédigés en 1527 en vue de l'inspection ecclésiastique, une large

place à la loi, et à la repentance qu'elle fait naître dans l'âme du pécheur. Il s'opposait, par le fait, au premier effort d'organisation d'une Eglise évangélique, qui est impossible sans discipline et sans morale. Ce serait, disait-il, compromettre l'unité et l'absoluité de la foi, que de reconnaître dans le monde, dans la conscience, dans la loi, des principes de bien et de progrès, détachés pour ainsi dire du tronc de l'Evangile. La loi de Moïse n'est à aucun moment nécessaire à la doctrine chrétienne.

L'Evangile possède une efficace absolue par l'action toute puissante du Saint-Esprit, qui opère par lui-même la conversion du cœur sans le concours de la loi, en offrant à la conscience le sacrifice éternel de Jésus-Christ. Nous pouvons à peine considérer la loi comme une parole de Dieu; le péché ne consiste pas dans la violation de sa lettre, mais dans le mépris de Christ. La loi appartient aux tribunaux et non pas à la chaire chrétienne, elle n'a de valeur que pour le maintien de l'ordre extérieur. Dieu juge les hommes d'après leur foi, ou leur incrédulité, et ne saurait employer deux codes de lois en même temps. La loi, bien loin de faire naître la foi, ne sert qu'à provoquer les incrédules au désespoir. Les disciples d'Agricola joignirent aux théories du maître une légèreté coupable et une sécurité charnelle, surtout quand ils le virent chercher à appuyer sa théorie sur la négation absolue du libre arbitre.

Luther, qu'Agricola espérait gagner à sa cause, se prononça avec énergie en faveur de Mélanchthon, et composa en 1536 six dialogues contre les destructeurs de la loi. Il montre que la foi, non préparée par la loi, ne serait plus qu'un *Deus ex machina*, et ne pourrait qu'agir magiquement, si elle ne trouvait pas un point d'appui dans les craintes de la conscience et les aspirations du cœur de l'homme. Exagérer le caractère nouveau du christianisme, c'est envisager au point de vue manichéen les siècles qui l'ont précédé (1), et supprimer tout rapport entre la première et la seconde création. On ne pourrait plus parler d'une évolution morale de l'âme avant la foi et d'une lutte énergique de la conscience contre le péché après la conversion. L'homme nouveau créé par la foi, n'aurait, s'il fallait croire Agricola, rien de commun avec l'ancien, mais posséderait dès le début la sainteté et la perfection absolues. Luther a soin de rappeler que la suppression de la loi entraîne nécessairement celle du péché et de la faute, transforme la condamnation en une injustice criante, et rend inutile l'œuvre tout entière de Jésus-Christ. Une semblable négation de la loi n'est qu'un retour déguisé vers le paganisme antique; cette

(1) Luthers Werke von Walch, XX, 2056.

théorie antimorale aboutit à l'épicuréisme spirituel, et à un rêve d'amour sans justice, plonge l'âme dans l'impénitence finale, et sert de manteau aux plus coupables aberrations de la volonté (1). La foi n'est plus qu'une œuvre méritoire, la seule œuvre de l'homme, Agricola, en admettant le repentir du fidèle, qui sait avoir offensé Christ, le replace sous le joug écrasant de la loi. On doit affirmer, bien au contraire, que Christ a accompli toute la loi. L'Evangile, bien loin d'exclure la loi, ne fait que la compléter et la confirme, ce qui assure l'accord providentiel des deux économies. Luther a développé dans ces admirables traités, d'une manière aussi complète que lucide, le caractère moral de la foi, et montré victorieusement qu'il est le principe qui embrasse tout à la fois Christ, et l'accomplissement de la loi, et qui permet à l'homme de mourir sans cesse au péché (2). La foi laisse à la loi une large place. La justification par la foi n'enlève au péché, révélé par la loi à la conscience, que son salaire, qui est la condamnation, et l'homme doit aspirer aussi à être délivré, non-seulement des châtiments, que le péché entraîne après lui, mais encore de sa racine même. Agricola rétracta ses erreurs en 1540, convaincu par cette argumentation aussi modérée qu'irrésistible.

Mélanchthon tendit de plus en plus à accorder un rôle important à la loi et à la morale évangélique, et ne craignit même pas de reconnaître dans une certaine mesure le libre arbitre.

A la suite de la controverse avec Cordatus (1536), il rattacha étroitement la liberté de l'homme renouvelé par la foi à l'ensemble de l'économie rédemptrice.

L'homme renouvelé par la grâce, doit, dit-il, pour obtenir la vie éternelle, obéir fidèlement à l'action rédemptrice de Dieu. Les œuvres ne méritent pas le salut à l'homme, mais elles sont la condition *sine quâ non* de la félicité éternelle (3). Il abandonna ce principe, pour plaire à Luther, mais enseigna toujours plus ouvertement, que le libre arbitre doit concourir à l'œuvre de la conversion, dans la mesure des bonnes œuvres qu'il peut accomplir, affranchi par la grâce divine des entraves du péché (4). Jamais Mélanchthon n'a attribué aux mérites de l'homme la puissance de le justifier devant Dieu; il n'a voulu que combattre la théorie fausse et dangereuse de la passivité du

(1) Disputatio II, 38.
(2) Id., IV, 20.
(3) Melanchthonis Loci, 1535. Melanchthonis Opera, XXI, 376, 432; CII, III, 159-162; IV, 1037, vom Jahr 1536. La *nova spiritualitas* est nécessaire *ad vitam æternam*. Melanchthonis Opera, III, 356.
(4) Il ne déclare pas avec précision, si le libre arbitre agit en soi, ou sous l'action de la grâce prévenante; en tous cas, il n'est pas à ses yeux créateur. Galle, Mélanchthon, p. 319.

fidèle dans l'œuvre de son salut. Lors des négociations avec les catholiques à Ratisbonne en 1540, et pendant l'intérim (1548) il reconnut la nécessité d'un commencement d'obéissance chez ceux qui voulaient participer aux promesses de Jésus-Christ, mais les catholiques ne voulurent pas restreindre cette obéissance à celle de la foi.

Un des disciples de Mélanchthon alla beaucoup plus loin que son maître dans cette voie. En 1552, Georges Major affirma que les œuvres, bien que l'homme fût justifié sans elles, étaient toutefois nécessaires au salut, parce que, comme disait Ménius, elles contribuent à entretenir la foi. Ces deux théologiens ne songeaient assurément pas à enseigner dans le sens catholique le mérite des œuvres, mais ils pouvaient pousser les âmes à croire que la justification du fidèle dépendait de la sanctification ultérieure, tandis qu'elle est, au contraire, le principe unique et fécond de la sanctification en tant que procédant de la grâce libre et prévenante de Dieu. Ils distinguaient, il est vrai, le pardon des péchés du bonheur éternel, et ne rattachaient qu'à celui-ci les bonnes œuvres, mais le danger restait le même. Luther enseigne, que là où est le pardon des péchés, là aussi est la vie éternelle. Il ne songeait pas à établir une distinction entre le pardon des péchés et le bonheur céleste. Le pardon n'est pas une grâce purement négative, mais une bénédiction positive, le gage des bienfaits, que Dieu veut accorder à l'homme. Telle est la doctrine de Wigand, Amsdorf, Flacius. Luther admet, il est vrai, la possibilité d'une rechute des fidèles, ce qui prouve que le pardon des péchés n'implique pas nécessairement le don de la persévérance finale jusqu'au jugement dernier. Mais cette rechute provient pour lui de l'incrédulité du cœur, et non de l'imperfection des bonnes œuvres. La foi véritable produit aussi naturellement les bonnes œuvres qu'un bon arbre des fruits savoureux. Les disciples de Major, au contraire, semblaient enseigner que la véritable foi ne peut exister sans les œuvres. Autrement ils auraient pu se borner à réclamer la foi, comme la condition essentielle du salut, et à ne voir dans les œuvres que les manifestations et les signes de cette foi. On doit reconnaître qu'ils n'attachent qu'une valeur relative à la foi en elle-même, et l'estiment incapable de produire les œuvres en vertu de son principe même.

Cela tient aussi à ce qu'ils concentrent plus particulièrement sur la mort expiatoire de Jésus-Christ les pensées de la foi, qui embrasse aussi pour Luther sa résurrection glorieuse et sa personne entière, qui nous est faite de la part de Dieu, non-seulement rédemption, mais encore justice et sainteté. La foi, pour le grand réformateur, renferme en germe le principe de la vie nouvelle du chrétien, qui est

l'obéissance active aussi bien que passive de Jésus-Christ. Mélanchthon s'attachait plus aux mérites impersonnels de Jésus-Christ et à l'action passive de l'acquittement de la dette contractée par l'humanité. Aussi relie-t-il d'une manière bien moins profonde que Luther la sanctification à la justification, et se voit-il amené à faire dépendre, dans une certaine mesure, le salut des œuvres, non pas méritoires, mais nécessaires.

Amsdorf, redoutant pour la foi les conséquences du principe du Major, lui opposa, en 1559, cet axiome : Les bonnes œuvres sont contraires au bonheur éternel de l'homme(1). André Musculus affirma que la loi, nécessaire avant la conversion, devenait absolument inutile pour les rachetés. L'antinomisme reparut dans la théologie protestante sous une forme nouvelle. La théorie d'Agricola avait détruit les relations providentielles entre la première et la seconde création, et porté atteinte à l'inspiration de l'Ancien Testament; la théorie d'Amsdorf et de Musculus voulut assurer la prédominance absolue de la foi dans la sphère de la vie religieuse, et chercha un appui dans certaines déclarations isolées de Luther, qui semblaient affirmer l'inutilité de la loi pour les croyants, qui en accomplissaient d'eux-mêmes toutes les obligations, de même que le soleil répand nécessairement, en vertu de sa nature, sa lumière et sa chaleur sur l'univers entier. Amsdorf semble cependant n'avoir eu en vue que la confiance dans les bonnes œuvres, qu'il jugeait, du reste, presque inséparable du désir de les pratiquer.

La Formule de concorde (2) affirma que les bonnes œuvres sont nécessaires, puisque Dieu lui-même nous les prescrit, et qu'elles constituent dans leur ensemble le devoir pour le chrétien. Elles expriment et manifestent la foi reconnaissante de l'âme, mais elles n'ont pour l'homme aucun caractère obligatoire, et ne doivent pas être confondues avec la justification. Elles n'opèrent pas la justification, et n'assurent en rien à l'homme la vie éternelle; elles ne sont que les conséquences, mais les conséquences nécessaires de la foi justifiante. Les œuvres n'ont d'influence que sur le degré de félicité et de gloire que l'homme recevra de Dieu dans la vie éternelle. Nous voyons cette formule rattacher, il est vrai, au bonheur éternel la paix joyeuse de l'âme, fruit de développement harmonieux et complet de la personnalité humaine, mais sans insister davantage, de peur de retomber dans la doctrine catholique des œuvres.

Abordant ensuite la loi, la Formule de concorde lui reconnaît non-

(1) Amsdorf, Dass die Propositio : Gute Werke sind zur Seligkeit schædlich, eine rechte wahre christliche Propositio sei, 1559.
(2) Formula concordiæ, 702, 591.

seulement leur portée politique et sociale, mais aussi le pouvoir de faire naître la repentance, d'être, comme s'exprimait déjà Clément d'Alexandrie, un pédagogue vers Christ, et de développer chez les croyants la conscience nette et précise des obligations de la loi morale, sans toutefois constituer pour eux, comme pour les Israélites, un code inflexible et impitoyable. On ne doit pas établir une distinction aussi tranchée entre l'ancienne et la nouvelle alliance qu'entre la loi et l'Evangile. L'ancienne alliance renferme la promesse, de même que la nouvelle accomplit la loi, mais seule l'économie nouvelle réalise la loi et la promesse sous leur forme définitive. L'élément légal de la nouvelle alliance n'assure pas le salut des fidèles, mais revêt en la personne de Christ la forme, qui attire l'homme dans les bras de la grâce. La Formule de concorde n'est pas encore parvenue à comprendre dans toute son étendue, et à saisir dans sa portée large et féconde, la formule supérieure, qui montre dans le christianisme la religion par excellence, dont l'enseignement vivant embrasse tous les éléments divers de la vérité, et accomplit cette loi que l'on peut appeler le vestibule de la grâce Elle substitue à cette synthèse sérieuse et féconde le dualisme de la loi et de l'Evangile, dualisme non pas irréductible, mais conséquence fatale du péché, et semble enseigner que la loi aurait été, sans la chute, la religion définitive de l'humanité, et qu'il y a eu deux décrets dans la pensée de Dieu, le décret de la justice par la loi et le décret de la justice sans la loi. Elle cherche à éviter les conséquences pélagiennes d'une doctrine, qui admet la possibilité pour l'homme, avant la chute, d'une justice parfaite devant Dieu par l'exercice normal de son libre arbitre, en admettant que Dieu avait accordé par amour à Adam, outre les dons inhérents à sa qualité d'être intelligent créé à l'image de Dieu, une sainteté et une justice naturelles et parfaites. En fait, ces dons hypothétiques se réduisent d'eux-mêmes à la simple innocence et à la possibilité de marcher sans obstacle dans la voie du bien, puisqu'ils ont besoin d'être éprouvés et de passer de la virtualité à la réalité féconde (1).

L'antinomisme de Poach et d'Otto n'a joué qu'un faible rôle dans les controverses de cette période, bien qu'il ait déduit toutes les conséquences rigoureuses de cette théorie. La foi, disent ces deux théologiens, nous rend enfants de Dieu, bien plus, véritablement dieux, participants de tous les attributs de la Divinité; les souffrances et les actes du chrétien ne lui appartiennent pas en propre, mais sont accomplis par Christ lui-même. C'est Dieu qui réalise en eux et sans

(1) Formula concordiæ, 463. Apologia, 51.

eux toute bonne œuvre. Ils établissent entre la personnalité charnelle, soumise au joug de la loi, et la spiritualité nouvelle une distinction si absolue, qu'ils en viennent à admettre deux personnalités distinctes chez le même être, et à substituer si complétement Christ au nouvel homme, qu'il ne reste plus aucune place pour son développement libre et vivant à la stature de Christ. Quelque immorale (dans le sens philosophique) et dangereuse qu'elle fût, cette théorie était pourtant légitime, en face de ceux qui croient possibles les progrès de l'homme dans le bien par la libre obéissance à la loi, et sans le secours de la grâce divine. Ils prétendaient, il est vrai, que la justice, méritée par Jésus-Christ, bien loin de se rattacher à l'accomplissement de la loi, se manifeste sans elle et malgré elle. Mœrlin leur répliqua avec raison que, s'il en était ainsi, Christ n'aurait pas accompli l'œuvre, dont la violation avait attiré sur la tête coupable de l'homme la juste colère de Dieu. L'obéissance, que Dieu exige de l'homme, est celle que Christ a manifestée. Supprimer tout rapport entre l'homme et la loi, c'est le séparer de Christ lui-même, puisque la loi et l'Evangile sont unis par des liens indissolubles. Mœrlin proclamait ainsi l'accord des deux économies, tout en laissant dans l'ombre deux questions importantes, puisqu'il ne parlait ni du rôle préparateur de la loi, qui communique à la foi en Christ son caractère moral, et qui, bien comprise, conduit à l'Evangile, ni l'accomplissement parfait par l'Evangile de la loi, dont le but est d'assurer notre sanctification.

L'antinomisme s'est toujours uni dans l'Eglise luthérienne au désir de maintenir l'autorité absolue de la foi contre les tendances qui semblaient vouloir la compromettre ou l'amoindrir, et dans l'Eglise réformée au prédestinatianisme absolue des deux décrets. Les antinomiens réformés affirmaient, que les élus sont unis à Christ de toute éternité sans la foi, qui ne fait que manifester sur la terre leur union éternelle. Ils en concluaient souvent que la loi, la foi en Jésus-Christ, ne sont, en fait, que des décrets arbitraires de la puissance divine, théorie que nous retrouvons même au sein des partis qui niaient la prédestination, tels que les arminiens et les sociniens. Nous pouvons rattacher à cette théorie, comme dernière conséquence, la croyance en une double économie divine, et en une double pensée en Dieu de la perfection humaine.

CHAPITRE DEUXIÈME

LES CONTROVERSES SUR L'OBJET DE LA FOI.
A. OSIANDER ET STANCARUS.

Sources. — Planck, Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs, IV, 249. — Preger, Flacius, I, 201-297. Les articles et mémoires sur Osiander de Baur, Grau, Thomasius, De obedientia Christi activa, I, II. Les écrits de Stancarus dans Salig, Historie der Augsburgischen Confession, II, 714-947.

Les opinions d'Osiander constituent dans une certaine mesure le pendant de l'antinomisme, qui dénature, en l'exagérant, la puissance et la portée de la foi. Dans le désir d'échapper à une théorie, qui concentre l'économie chrétienne dans un acte juridique de la Divinité, Osiander réclame une assimilation intérieure par l'âme de Christ, ou plus particulièrement de sa nature divine, plutôt que de sa justice, mais n'obtient nullement par là une substitution active de Jésus-Christ, et un développement spontané en l'homme de la nouvelle créature. Bien au contraire, il absorbe, pour ainsi dire, l'homme en Christ par sa conception, qui tient tout à la fois du mysticisme et du panthéisme. Mais de leur côté ses adversaires, Stancarus et l'école de Mélanchthon s'attachent trop exclusivement, celui-là à la nature humaine de Christ, celle-ci à l'obéissance passive de Christ et à la remise juridique du châtiment.

Luther envisage Christ tout entier, et non pas exclusivement ses souffrances, ou moins encore leurs conséquences, comme la nourriture de la foi. La foi contracte une union mystique et intime avec la personne tout entière de Jésus-Christ. Cette union assure aux fidèles les bienfaits des souffrances de Christ, qui a acquitté à leur place la dette contractée envers Dieu. Ils obtiennent ainsi une justice positive et réelle, et non plus seulement le pardon abstrait et juridique de leurs péchés. Cette théorie large et féconde, qui résume et embrasse les conceptions les plus généreuses du mysticisme, est compromise par cette controverse, et remplacée par deux conceptions ennemies qui se combattent et se détruisent. La Formule de concorde eut à ressaisir dans leur ensemble les éléments de vérité renfermés dans les deux conceptions extrêmes, et à les résumer dans leur enchaînement logique et vivant.

On pourrait difficilement rencontrer dans l'histoire des intelligences aussi opposées entre elles, que celles de Mélanchthon et d'Osiander. Osiander est spéculatif, obscur, plein d'idées heureuses, mais aussi

incomplet, irrégulier et étrange; Mélanchthon rationnel, plein de respect pour la tradition historique, désireux de maintenir la théologie sur le terrain des applications pratiques. Parsimonius d'Ansbach tira les conséquences extrêmes de la théologie de Mélanchthon, qui place l'accent sur les mérites de Christ, dont l'obéissance passive a acquitté la dette de l'homme. Il sépara absolument l'obéissance active de Christ du pardon, que nous a assuré son obéissance passive, parce qu'il devait à Dieu cette obéissance active pour lui-même. La loi, dit-il, veut être obéie jusqu'au moindre iota, on punit la plus petite offense. Si l'obéissance active de Christ nous était imputée, la loi ne serait plus en droit d'exiger notre propre obéissance. Parsimonius se rétracta en 1570, après avoir soutenu une polémique ardente avec Heshus et Paul Eber.

François Stancarus, tout en se plaçant plutôt sur le terrain des questions christologiques, professa vers 1551 les mêmes doctrines, et fit consister les mérites de Christ à l'égard de l'homme, dans l'acquittement par son humanité seule des châtiments mérités par celui-ci. A ses yeux l'intervention active de la divinité du Christ soulevait un problème insoluble, puisqu'elle faisait jouer à la même personne le double rôle contradictoire du créancier inflexible, et du médiateur miséricordieux Sans doute Mélanchthon protesta contre ces conséquences outrées de sa doctrine, mais sans jamais cesser de donner la prépondérance à l'obéissance passive de Christ sur son obéissance active, puisqu'il faisait découler la sainteté humaine non pas des profondeurs vivantes de la vie du médiateur, mais du simple rétablissement de la liberté de l'âme.

André Osiander, nommé professeur à Nuremberg, appelé plus tard à Kœnigsberg par le duc Albert, appartient au premier cycle des réformateurs. Son esprit et son érudition lui assignent une place éminente, son mysticisme tendre et délicat présente une plus grande affinité avec l'esprit de Luther qu'avec celui de Mélanchthon, mais ne possède ni sa simplicité populaire, ni sa noble familiarité. Il se refusait à placer l'accent de l'œuvre rédemptrice sur un acte objectif et historique, accompli depuis plus de quinze siècles; il n'aimait pas qu'on parlât de l'œuvre et des mérites de Christ, plus que de sa personne même, dont nous devons être revêtus, comme le déclare l'apôtre. C'est, disait-il, une doctrine froide et glacée, que celle qui nous déclare justes, parce que nos péchés ont été pardonnés, et non parce que Christ, que la foi nous fait posséder réellement, est notre justice. La véritable justice est pour lui un attribut positif, et non pas simplement négatif. S'il est vrai que la justification se réduit à un simple rachat, l'acte rédempteur de Christ nous rachète par son

simple accomplissement; tel un esclave est affranchi, ainsi que ses enfants, par le prix de sa rançon versé entre les mains de son maître. La foi devient inutile; il nous suffit de savoir que Christ a acquitté notre dette, et notre salut peut même s'accomplir en dehors de nous, et sans nous. Mais l'Ecriture renferme une conception bien supérieure de la justice. La justice pour la Bible n'est pas simplement l'absence de punition, mais encore et surtout l'essence même du bien, et Dieu nous a créés à l'origine capables de posséder la bonté et la justice. Les bonnes œuvres elles-mêmes ne sauraient nous rendre justes devant Dieu. Il n'y a qu'un seul bien pour Dieu, et qui trouve grâce devant ses yeux, c'est le bien qui existe en lui, qui est lui-même; vouloir tirer sa justice d'une créature, c'est véritablement tomber dans l'idolâtrie. L'homme a possédé dès l'origine une soif ardente de Dieu, la possession de l'essence divine est un élément capital de sa constitution définitive, et elle est de sa nature révélatrice et communicative. La loi nous le montre déjà, en nous invitant à nous laisser pénétrer par la justice essentielle, qui est Dieu même. Mais cette justice ne saurait nous être communiquée que par l'incarnation de Dieu.

En effet, si Dieu ne s'était placé sur un pied d'égalité avec nous, s'il ne nous était pas devenu accessible, en nous offrant sa propre justice, il nous aurait été impossible à nous, faibles créatures, quand même nous serions restés sans péché, de saisir la justice essentielle qui est notre vie. L'idée de l'homme en Dieu, l'image divine, prophétise, pour ainsi dire, l'incarnation du Verbe, qui communique aux sacrements la puissance du cep divin. La divinité nous est donnée par l'intermédiaire de l'humanité. Sans doute l'apparition du péché a obligé Christ à acquérir la satisfaction divine au prix de son obéissance active et passive. Il n'en est pas moins vrai que l'obéissance ne tire sa valeur que du fait, qu'elle est un acte de sa justice essentielle; sans la divinité l'humanité du Verbe n'aurait été qu'une vigne infeconde. La suppression des barrières, que notre faute a élevées entre Dieu et nous, doit précéder assurément l'habitation de Dieu en nous; Dieu ne nous infuse pas sa justice, tant que nous demeurons des enfants de colère, mais le pardon ne nous assure pas encore le souverain bien, qui ne nous est définitivement acquis que par le Christ établissant sa demeure en nous, nous faisant vivre de la vie divine, nous illuminant d'un reflet de sa gloire, nous enflammant au contact de son cœur d'un ardent amour pour lui, et à cause de lui pour le prochain.

C'est ce que nous obtenons par la foi, qui nous permet de recevoir Christ dans notre cœur, et de devenir membres du corps dont il est le chef, et dont Dieu est le souverain. La foi naît de la prédication. Osiander admet plusieurs sens des Ecritures, appropriés aux divers

degrés de l'éducation spirituelle, que nous sommes appelés à parcourir de progrès en progrès, jusqu'à notre union parfaite avec Christ. Le sens de la Parole est le pardon des péchés offert à l'homme par l'amour de Dieu manifesté en Jésus Christ, mais cette parole extérieure, source unique de la foi, renferme en germe une Parole plus excellente, le Verbe éternel de Dieu. Le Fils de Dieu s'est entouré, pour ainsi dire, de l'humanité du Christ, et se révèle à l'âme par la parole extérieure, qui lui sert d'enveloppe et comme de vêtement. La parole humaine est l'ombre de la réalité renfermée dans la Parole éternelle. Dieu se reflète dans le Fils, qu'il a engendré de toute éternité, sans lequel il ne serait pas Dieu, par lequel il vit et agit dans le monde, par lequel il connaît toutes choses.

Les adversaires d'Osiander ont souvent méconnu, ou dénaturé sa pensée. Les uns l'accusent avec Chemnitz, de retomber dans le catholicisme, en faisant dépendre la justification de la sanctification. On ne serait pas en droit de l'accuser de pélagianisme. La justice n'est à ses yeux qu'un don de la grâce divine se communiquant à l'âme, et il n'attache aucune valeur aux œuvres extérieures. L'essence divine de Christ constitue pour lui notre justice, non point parce qu'elle est active en nous, mais parce qu'elle est la justice même, bien qu'une justice qui ne saurait demeurer oisive. Flacius l'a apprécié avec plus de justesse, quand il lui reproche d'attacher une importance exclusive à la justice habituelle, à la *qualité de l'Etre spirituel*, et non pas à la puissance de *son activité*. Mais il méconnaît à son tour l'esprit qui anime Osiander, et tombe lui-même dans une erreur grave. Il veut que la justice exigée par la loi, et accomplie par Christ, qui se substitue à notre impuissance, constitue non pas un état, mais un accomplissement du bien. La loi, dit-il, réclame de l'homme la justice actuelle, et non pas seulement les dispositions intérieures qui doivent et peuvent se révéler par des fruits de justice, sinon cette justice deviendrait un état naturel de l'homme. L'homme doit obéir à Dieu, et la justice de la créature ne saurait être pour cela même un don de Dieu; autrement on ne devrait admettre ni punition, ni récompense dans la vie éternelle. S'il ne s'agissait pour l'humanité que de posséder la justice essentielle de Jésus-Christ, et non pas aussi son obéissance actuelle, qui satisfait la loi, et qui nous est communiquée par la foi, elle aurait pu, et dû, la recevoir dès l'origine des siècles, avant l'incarnation du Verbe. Ce qui devient notre justice, c'est la justice, que Christ s'est acquise dans son humanité par ses souffrances et par sa mort. Flacius a le grand mérite d'avoir insisté sur l'importance de l'actualité du Christ historique, et sur l'union indissoluble en sa personne de l'obéissance active et de l'obéissance passive, mais il est

incomplet et insuffisant sur des points importants de la dogmatique.

Il limite, en effet, l'influence de la loi de Dieu à l'activité pratique de l'homme, et non pas à sa vie entière, ce qu'avaient pourtant indiqué les prophètes, et fait découler notre justice de l'œuvre seule de Christ, oubliant que cette œuvre ne fait que manifester l'actualité vivante de sa personne tout entière. En persévérant dans cette voie exclusive, la foi serait bientôt dépouillée par la dogmatique de ce mysticisme qui lui communique la vie, et l'homme, cessant d'être en communion avec Dieu, n'aurait plus, comme dans le système catholique, de contact avec lui que par l'accomplissement de la loi. Dieu ne serait plus pour lui le Père céleste, qui établit sa demeure en lui, mais le législateur suprême, rattaché à lui par les liens froids et sévères de l'obéissance. Sans doute Flacius admet l'habitation de Dieu et de Christ dans l'âme humaine, mais ce fait essentiel devient chez lui secondaire, et sans connexion nécessaire et logique avec l'œuvre rédemptrice. Il aurait pu se préserver de cette erreur grave, s'il avait compris que la loi condamne non pas seulement les actes coupables de l'homme, mais aussi et surtout le mal, péché intérieur, dont ces actes ne sont que les conséquences et les fruits.

Mélanchthon a opposé à Osiander une réfutation plus sérieuse. Il lui reproche d'avoir semblé considérer comme un fait secondaire le pardon des péchés, que la foi reçoit de Dieu en même temps que la vie nouvelle. Osiander, en effet, place l'accent, dans sa conception de la vie nouvelle du chrétien, non pas sur le pardon des péchés, mais sur la justice essentielle que Dieu communique à l'homme en se donnant à lui. Il semblerait, ajoute Mélanchthon, que personne avant Osiander n'avait parlé de la vie nouvelle, que la foi fait naître dans l'homme? Observons, cependant, que Mélanchthon et son école n'ont pas suffisamment expliqué et rattaché entre eux le pardon des péchés, qui est pour eux le point essentiel, et les commencements de cette vie nouvelle de liberté et de sainteté en Dieu. En voulant mettre en pleine lumière la suffisance absolue de la mort expiatoire de Christ, et en lui assignant la puissance d'effacer jusqu'aux péchés d'omission actuels et futurs du fidèle, Mélanchthon prête des armes dangereuses à la théorie, qui considère la sanctification du fidèle comme inutile, ou tout au moins secondaire.

Les théologiens souabes, Brenz et Christophe Binder, chargés par le duc Albert d'intervenir pour mettre fin à cette polémique passionnée, portèrent un jugement tout autre sur les théories particulières d'Osiander, et prirent chaudement sa défense. Il leur fut facile de signaler les malentendus, qu'avaient fait naître des phrases à double sens et des formules divergentes, qui professaient au fond la même

doctrine. Les deux partis, disaient-ils, veulent également faire découler de Christ par la foi l'expiation, aussi bien que la sanctification; seulement, Osiander appelle la sanctification justification ou justice essentielle, et rédemption ce que ses adversaires entendent par justification. Il n'en est pas moins vrai que la divergence de langage provient chez Osiander, de ce qu'il n'attache à l'expiation qu'une importance relative et réserve le mot, considéré par tous les réformateurs comme le trésor unique et incomparable de la foi évangélique, pour la rénovation spirituelle du chrétien. Tout en reconnaissant que le pardon des péchés est la première manifestation de la vie divine, il a, pour ainsi dire, démontré encore moins que ses adversaires le lien, qui le rattache à l'habitation de Dieu en l'homme. Il n'a pas su établir à quel signe l'homme peut reconnaître qu'il est en communion avec Dieu, et par là il a laissé dans l'ombre la transition entre les deux états de l'homme sous la loi et sous la grâce.

Dans son système, la transformation de l'être s'accomplit dans l'homme avant qu'il en ait conscience. L'irrégularité des manifestations extérieures de cette vie nouvelle, l'imperfection des actes de la foi et de la charité ne permettent pas à l'homme d'avoir la conscience nette, précise et constante de l'immense transformation, qui s'est opérée en lui par la grâce de Dieu. Sans doute, nous ne pouvons que reconnaître et admirer l'énergie morale et vivante de l'esprit d'Osiander, qui veut élever l'homme au-dessus de la foi historique, de l'acceptation abstraite du principe de la rédemption par le sang de Christ, et de l'imputation de ses mérites au fidèle par la grâce divine. Quelle que soit, cependant, l'énergie de sa réaction contre l'orthodoxie inerte de la formule et contre la seule justice imputée, qui nous fait envisager par Dieu comme tout autres que nous ne sommes, il ne sait pas transformer la justice divine en une véritable justice humaine, et l'homme, dans son système, n'acquiert pas une spontanéité spirituelle, vivante et efficace. Le nouvel homme se perd, pour ainsi dire, dans la nature divine de Christ, qui absorbe et supprime l'activité de l'homme, auquel Osiander ne sait pas assigner une foi morale et vivante. Il a raison, sans doute, en traitant de l'objet de la foi, d'y comprendre non-seulement l'acte rédempteur en lui-même, son œuvre, mais aussi sa personne, seulement il n'envisage, dans cette personne, que la nature divine. L'humanité du Christ n'est plus qu'une enveloppe de sa divinité, et ne joue dans la vie du fidèle qu'un rôle passif et secondaire. Sur ce point Flacius lui est de beaucoup supérieur. Celui-ci s'attache exclusivement à l'activité, celui-là à l'état spirituel du fidèle. Qu'est-ce, en réalité, qu'un être saint, un amour intérieur qui ne se manifeste pas au dehors?

L'amour n'est rien, sans les actes qui le manifestent, bien que ces actes ne soient que des rayonnements de sa substance. Concentrer en lui-même la dignité du nouvel homme régénéré en Christ, c'est retomber dans l'antinomisme de l'égoïsme et de l'orgueil.

Les théologiens souabes étaient intervenus trop tard. Osiander mourut en 1552, mais la controverse se prolongea pendant dix années. Son principal disciple, le prédicateur de la cour, Funck, mourut sur l'échafaud, sa doctrine fut solennellement condamnée par les symboles. Ses adversaires, Stancarus, Mœrlin cherchèrent bien plus à détruire jusqu'au souvenir d'Osiander, qu'à approfondir la question controversée. On en vint à séparer radicalement la justification du renouvellement de vie du fidèle qui, comme assimilation subjective du salut, est uni étroitement à la justification dans les écrits de Luther et de Mélanchthon; on en vint à ne plus envisager la justification objective et juridique comme le point de départ de cette nouveauté de vie, dont la sanctification est le but suprême, et on la placa, dans les symboles, après la conversion et la régénération.

La foi, mutilée et dénaturée, ne s'attacha plus, d'après les symboles des docteurs, qu'aux mérites historiques de Christ, au lieu d'être, comme le veut l'Ecriture, la communion vivante d'amour et de pensée avec le Christ tout entier. La Formule de concorde n'a réparé qu'à moitié les conséquences de cette grave erreur. Rendons cependant justice à cette Formule de concorde, à la rédaction de laquelle contribuèrent les théologiens souabes, et qui est bien loin de méconnaître le mysticisme inhérent à l'essence de la foi. Des théologiens éminents, tels que Juste Ménius et Œpin de Hambourg, n'ont point réduit la justification juridique à une sèche formule de Dieu, à une sentence judiciaire abstraite et sans vie; pour eux elle est le moyen fécond, par lequel Dieu communique ses miséricordes à l'homme (1), et lui révèle sa filiation divine. La Formule de concorde maintient également l'obéissance active contre l'école de Mélanchthon et l'obéissance passive contre Osiander. L'obéissance complète et actuelle de Christ, imputée aux croyants, les rend justes aux yeux de Dieu.

La foi saisit et embrasse la personne de Christ, telle qu'elle se manifeste et s'offre à lui dans son œuvre (2). La substitution de Christ ne nous affranchit pas seulement des conséquences de la coulpe originelle, mais nous communique la sainteté agréable à Dieu (3), non

(1) Thomasius, De obedientia Christi activa, II, 25, 1846.
(2) Formula concordiæ, 585, 6.
(3) Id. Il n'en découle pas la conséquence, que Christ a dû souffrir les peines de l'enfer.

pas directement, comme une vertu personnelle et méritoire, mais uniquement comme le fruit de notre communion avec Christ. Christ ne demeure pas oisif en nous; il nous rend capables d'accomplir le bien, qui accompagne toujours et nécessairement la foi (1). Ces bonnes œuvres ne constituent nullement notre justification, que nous devons nettement distinguer de la nouvelle naissance. La justification découle de l'obéissance sacerdotale de Jésus-Christ, le grand prêtre de l'humanité; la nouvelle naissance de la dignité royale de Jésus et de la communication du Saint-Esprit.

La Formule de concorde, voulant faire concourir à l'œuvre de la substitution l'obéissance active et les mérites du Christ, en vient à affirmer que Christ, malgré sa qualité d'Homme-Dieu, n'avait pas à obéir à la loi, dont il est le maître, même dans sa nature humaine, qui participe par la communication des idiomes aux attributs de sa divinité. Cette théorie semblerait devoir aboutir à la doctrine du bien surérogatoire, et à l'affirmation que le bien n'est pas une nécessité inhérente à l'essence de Dieu, mais que Dieu est au-dessus de la loi. La Formule de concorde contredit ainsi ses propres enseignements et la manière lumineuse, dont elle montre que la loi n'offre rien d'arbitraire, mais est exigée par la nature même de Dieu. Elle conserve sur ce point quelques restes de la fausse conception catholique de la vie morale, et nous révèle les lacunes de sa dogmatique. Si l'on doit, pour assurer à l'obéissance de Christ une efficace actuelle, affirmer que l'Homme-Dieu n'avait pas besoin de la sainteté pour lui-même, et qu'il put communiquer aux fidèles le superflu de cette sainteté qui lui était inutile, on doit aussi enseigner, ce que ne fait pas la Formule de concorde, que les croyants ne sont pas dans l'obligation d'obéir à la loi, puisque Christ a tout accompli à leur place. Nous devons, bien au contraire, affirmer que, puisque l'Homme-Dieu a été tout ce qu'il devait être, même au point de vue de la loi, il est capable de se substituer par amour à l'humanité, et de lui communiquer son esprit, c'est-à-dire d'accomplir l'acte objectif et juridique de la rédemption, et de la transformer en la nourriture et la substance même de l'âme.

Nous sommes appelés à étudier ici les conceptions christologiques des réformateurs. Mélanchthon n'a jamais partagé les opinions professées par Luther lors des controverses sur la sainte cène. L'incarnation est pour lui l'admission de la nature humaine dans la personne du Verbe, et non pas l'union de la nature du Verbe et de la nature humaine se communiquant leurs attributs réciproques. La communi-

(1) Formula concordiæ, 584, 4; 585, 9.

cation des idiomes n'a à ses yeux qu'une valeur dialectique. La personne du Verbe est personne du Christ tout entier, et l'humanité est son organe. Mélanchthon ne s'est pas demandé si, bien que la nature et les attributs du Verbe ne soient pas communiqués à l'humanité, la personne du Verbe n'est pas un obstacle à la participation de l'humanité à sa nature. Que subsiste-t-il, dès lors, de l'union, si ni la personne, ni la nature du Verbe ne se communiquent à l'humanité? L'incarnation ne nous laisse plus en présence que d'une théophanie, ou d'un homme, que s'adjoint le Verbe par un acte de sa volonté.

Luther, par contre, comme nous l'avons longuement établi, a mis de bonne heure l'accent sur l'idée de l'Homme-Dieu et sur la communication réelle des idiomes, et n'en a pas moins insisté, avant comme après les controverses sur la sainte cène, sur la croissance progressive de l'humanité du Christ. Il n'a pas su concilier dans un développement synthétique ces deux points de vue, qui divergent de plus en plus dans les écrits de la dernière période de sa vie. Des deux grands partis théologiques, qui apparurent en Allemagne vers la fin du seizième siècle, l'un, celui de Mélanchthon, auquel se rattachaient les théologiens de la basse Saxe, et à leur tête Martin Chemnitz, adopta le premier point de vue christologique de Luther, tout en niant formellement la réceptivité de la nature humaine pour la Divinité, que Luther avait toujours affirmée. L'autre, celui de l'école souabe, dont Brenz et Jacques Andreæ furent les chefs, maintient cette réceptivité et professe la théorie formulée par Luther pendant sa controverse avec les Suisses, et qu'il ne reproduisit plus depuis. La Formule de concorde a travaillé à concilier toutes ces divergences.

Brenz affirme avec raison que l'Homme-Dieu n'est point réellement reconnu par ceux qui ne professent que la présence du Fils en Jésus. Sa présence personnelle en Jésus ne saurait satisfaire la pensée chrétienne, puisqu'il est personnellement présent partout. Il faut se demander, avant tout, ce que l'Homme-Jésus et le Verbe possèdent en commun, c'est-à-dire, en fait, ce que l'humanité reçoit par l'intermédiaire du Verbe, et en quoi consiste la communication des idiomes, puisque la Divinité ne saurait ni rien perdre ni rien recevoir. Les attributs communiqués par le Verbe à l'Homme-Jésus sont appelés la majesté de son humanité. Les Souabes y comprenaient tous les attributs divins, qu'ils appellent la majesté de l'humanité de Christ. Ils ajoutent qu'on ne doit point supposer ces attributs séparés de la nature divine, qu'ils constituent; tous ils sont communicables, à l'exception de l'aséité, c'est-à-dire de la faculté d'exister par soi-

même, limite infranchissable et éternelle entre le monde et Dieu (1).

S'il est vrai aussi, comme l'a justement observé Luther, que la nature humaine de Christ se développe dans les conditions de l'humanité avant la chute, on doit en conclure avec lui que la communication de Dieu à Jésus n'a pas dû s'accomplir absolument dès son enfance, mais se régler, dans ses révélations successives, sur les progrès de son humanité et sur la loi de son développement. Luther ne cesse pas non plus d'affirmer énergiquement l'abaissement réel de Jésus, ses tentations, ses luttes, sans toutefois les étendre au Verbe lui-même. Les Souabes, au contraire, affirment, contre Bullinger et Théodore de Bèze, que l'humanité du Christ a participé dès le début à la glorification du Fils, même à sa séance à la droite du Père. Pour eux, l'incarnation est identique à l'ascension, qui ne fait que manifester extérieurement un fait, qui existait depuis longtemps en puissance. Enfermé dans le sein de sa mère, Jésus était néanmoins préseut partout; cloué sur la croix, il était à Athènes, à Rome, dans le monde entier. Cette théorie semblait devoir aboutir à un docétisme absolu et à une négation implicite de la véritable humanité de Jésus!

Les Souabes enseignent, cependant, la réalité des souffrances de Christ, ses progrès dans la connaissance, le développement de son humanité, tout en maintenant sa toute-présence et sa toute-science. En fait, après avoir, au prix de la logique, cherché à maintenir l'unité de personne de l'Homme-Dieu, les Souabes n'aboutissaient qu'à une double humanité de Jésus, à un dualisme qui laissait subsister tous les problèmes, en en créant de nouveaux. Ils cherchèrent plus tard à reconquérir l'unité de la personne, en enseignant une abdication volontaire de l'humanité supérieure du Verbe, qui, se dépouillant librement de toutes ses prérogatives divines, s'abaissait jusqu'au niveau le plus bumble de l'humanité déchue. Quelle date assigner à cette abdication volontaire? La date de l'incarnation, ce qui ferait remonter l'union au delà des temps. Assertion contraire à la Formule de concorde, 785, 85, qui nie l'existence de l'humanité glorieuse de Jésus-Christ avant l'incarnation. Si Christ a été réellement Homme-Dieu avant son incarnation, Marie n'est pas véritablement sa mère, il n'est pas véritablement notre frère.

Tous les partis, à l'exception des anabaptistes, considéraient comme une erreur païenne la seule solution restée debout, l'hypothèse que

(1) Dans l'intérêt de sa conception particulière de la sainte cène, Luther avait déclaré cette communication de la majesté divine accomplie dès l'acte de l'incarnation, sans vouloir porter atteinte à la réalité d'un développement harmonieux de l'humanité de Jésus. C'est ce point de vue, que développèrent exclusivement les Souabes, en laissant entièrement l'autre côté de la question dans l'ombre.

la Divinité aurait renoncé à faire usage de ses attributs. (Voir la Formule de concorde, 612, 39; 773, 49; 781, 71.)

Martin Chemnitz attaqua la théologie de Brenz dans son célèbre traité : *De duabus Christi naturis* (1570), avec de grands ménagements et sans le désigner directement. Il prend pour point de départ l'enseignement primitif de Luther, qui est conforme à celui de Mélanchthon, reconnaît la réalité nécessaire de l'abaissement et des progrès de l'humanité de Jésus, et regarde comme une impossibilité la communication dès le principe par le Verbe de ses attributs à l'humanité, qu'il a revêtue. La communication des idiomes, ajoute-t-il, ne se réalise que progressivement, et dans la mesure de la loi du développement naturel de l'humanité. Bien que l'union soit réelle et constante, le Verbe se repose, c'est-à-dire qu'il ne communique pas tous ses attributs en une fois, Chemnitz se rapproche beaucoup des réformés et s'éloigne considérablement de Luther, quand il déclare ne pas admettre une union aussi intime des deux natures après la résurrection et l'ascension, que le veulent les Souabes. La communication des attributs divins ne doit pas aboutir à une confusion des deux natures, et à une suppression de l'humanité, telle que Schwenckfeld l'enseigne. L'humanité doit conserver les caractères qui constituent son essence, et ne recevoir de sa communion avec la Divinité qu'une intensité de gloire et de puissance. La nature humaine n'est pas capable de la Divinité (*capax*). Mais Chemnitz joint à ses affirmations un axiome peu en harmonie avec les enseignements de Bèze et de Chandieu, et sur lequel ceux-ci s'empressèrent de jeter un voile. Il dit que l'humanité de Jésus, grâce à son union surnaturelle avec la Divinité, a reçu d'elle des attributs presque divins, la faculté d'être présente corporellement en plusieurs lieux en même temps, faculté qui assure la réalisation des promesses qu'il a faites à ses disciples relativement à la sainte cène. Il est vrai qu'il ne donne à cette présence multiple qu'une valeur hypothétique, soumise à la volonté de Jésus, et n'y voit pas, comme les Souabes, une conséquence logique et immuable de l'union des deux natures.

Les controverses entre les théologiens de la Souabe et de la basse Saxe aboutirent à un compromis qui eut la durée et les conséquences de tout compromis entre des tendances opposées. Chemnitz concéda une possession secrète et cachée des attributs divins par la nature humaine de Christ, dès le début de l'union du Verbe avec elle, d'où il résultait que, si l'on doit considérer la toute-présence et la toute-science existant en fait, en dehors et à côté de la volonté, Chemnitz admettait la théorie souabe de la toute-présence et de la toute-science de l'Homme-Jésus, dès le moment de l'incarnation. De leur côté, les

Souabes semblaient remettre en question la réalité de la possession de ces attributs divins, en reconnaissant, contrairement à leur théorie de la capacité de la nature humaine pour la Divinité (F. C., 611, 34), que les attributs étaient non-seulement supérieurs, mais encore contraires à la nature humaine (F. C., 762, 4; 773, 50; 775, 54; 606, 28). C'était supprimer le désir de la nature humaine d'être unie à la Divinité, et la réalité intime de l'union des deux natures. Aussi les Souabes introduisirent-ils d'autres passages, qui formulaient une toute-présence du corps de Christ, conséquence logique et formelle de l'union des deux natures, tout en la faisant dépendre ailleurs, pour plaire à Chemnitz, de la volonté de Christ lui-même. De ces déclarations, les premières enlèvent aux autres toute valeur. Les Souabes affirmèrent avec insistance que, dès le jour de l'incarnation, l'humanité de Christ dut faire un usage complet, bien que caché, de la possession des attributs divins, tandis que Chemnitz ne voulait admettre que la possession pure et simple de ces attributs, bien qu'on comprenne difficilement que Jésus ait pu posséder la toute-science, par exemple, sans en faire usage.

Nous pouvons rattacher à ces controverses celles qui s'élevèrent entre les théologiens de Tubingue, Théodore Thumm, Luke Osiander et Melchior Nicolaï, qui professaient la κρύψις, c'est-à-dire le voile jeté par Jésus sur les attributs divins, qu'il possédait pendant son état d'abaissement, et les théologiens de Giessen, Menzer et Feuerborn, qui enseignaient la κένωσις, c'est-à-dire le dépouillement volontaire et temporaire par le Verbe de ses attributs célestes. Cette dernière controverse trouvait un point d'appui dans les contradictions doctrinales, que la Formule de concorde avait laissées subsister.

L'Allemagne du Nord, qui, dans sa généralité, n'avait jamais complétement admis ni la toute-présence nécessaire et absolue du corps de Christ, ni l'usage des attributs divins par l'humanité de Jésus, avait eu comme un avant-goût de ces controverses dans les écrits polémiques des théologiens de Helmstadt, Tileman, Heshus et Daniel Hoffmann, qui combattaient les défenseurs de la Formule de concorde sur les deux questions de sa valeur et de son interprétation officielles, tout en professant les principes reproduits et obscurcis en même temps par elle, la toute-présence hypothétique formulée par Chemnitz, et la possession pure et simple dès le début par l'humanité de Jésus des attributs de la Divinité.

Les théologiens de Giessen ont eu le rare mérite de chercher à maintenir dans une certaine mesure, par leur controverse contre l'usage des attributs divins, la réalité de l'humanité de Jésus. Ils obtinrent l'importante décision saxonne de 1624, rédigée sous l'in-

fluence de Matthias Hoe de Hoenegg, qui se prononce en principe pour la κένωσις, tout en admettant une révélation éparse de la majesté divine à travers l'humanité de Jésus.

La doctrine de la κένωσις, qui domine dans tout le nord de l'Allemagne, en dépit de la Formule de concorde, suppose dans l'état d'abaissement une interruption de l'action en Jésus du Verbe, qui conserve une activité indépendante, interruption, qui existe dans la mesure où l'humanité peut, en obéissant à ses lois, s'abstenir de l'usage des priviléges, que son union avec le Verbe lui assure. La formule de l'ancienne orthodoxie luthérienne que « depuis son union avec Jésus, le Verbe n'est plus en dehors de l'humanité, » reçut dans le Nord un sens plus restreint que dans l'école de Tubingue. On y enseignait que le Verbe, bien que présent partout, et possédant la toute-puissance (ce que l'on ne peut point dire de l'humanité, bien qu'elle participe à la majesté du Verbe), est seulement uni personnellement avec l'humanité de Jésus, et cette union doit être entendue avec les théologiens les plus orthodoxes, en ce sens que sa personne, communiquée à l'humanité, devient la personnalité humaine même. Cette existence personnelle du Verbe dans l'humanité fait de Jésus le point central de l'activité du Verbe dans le monde.

Les extravagances des théologiens de Tubingue, dans le courant du dix-septième siècle, firent perdre aux docteurs souabes la prépondérance, qu'ils avaient acquise pendant la seconde moitié du seizième siècle. Conséquents avec leur principe, ils avaient voulu établir une humanité céleste de Christ, une humanité antérieure, comme nous l'avons vu, à son incarnation, devenue terrestre par un acte volontaire de renoncement du Verbe, et ils avaient, en réalité, abouti à une double humanité de Jésus. Les Souabes tombèrent ainsi dans une série de contradictions inextricables, qui ne leur permettaient ni d'avancer ni de reculer. Les partisans de la κένωσις ne purent pas davantage établir nettement la véritable humanité et l'abaissement volontaire du Verbe. Ils enseignaient, comme leurs adversaires, la possession absolue des attributs divins par l'humanité de Jésus dès les premiers jours de l'incarnation, et se montraient, en fait, plus illogiques encore. Comment l'humanité pouvait-elle tout à la fois posséder la toute-science et apprendre? Comment pouvait-elle en même temps être immuable et souffrir, se développer et être présente partout? Comme on le voit, il fallait restreindre la portée de la communication des idiomes, pour obtenir une humanité véritable de Jésus, et ne la rendre participante des attributs divins que dans la mesure de son développement et de ses progrès.

Malgré des dissonances inévitables et des contradictions non en-

core résolues, la Formule de concorde a cependant rendu de grands services à la théologie de son temps, en montrant les deux natures immuables dans leur substance, et en n'attribuant pas à la nature divine, parfaite par essence, la participation aux attributs de la nature humaine. C'est un blasphème, dit-elle, que d'enseigner que Jésus s'est dépouillé de ses attributs divins, pour ne les recouvrer qu'après son ascension glorieuse. L'union n'est pas moins indissoluble et profonde, et l'incarnation communique à l'humanité la nature, la personne et les attributs du Verbe. L'œuvre de la rédemption exige le concours des deux natures, selon leurs attributs distincts. Il est consolant pour l'âme de ne pas avoir à contempler en face la divinité de Jésus, qui serait pour elle comme un feu consumant, mais de la voir se rendre accessible à elle par l'incarnation, lui communiquer sa vie éternelle et lui assurer le pardon de ses péchés par ses souffrances, qui se rapportent aussi à la nature divine, bien qu'elle ne puisse souffrir elle-même.

CHAPITRE TROISIÈME

LES CONTROVERSES SYNERGISTIQUE ET FLACIENNE SUR L'ANTHROPOLOGIE ET LA SOTÉRIOLOGIE.

Sources. — Twesten, Matthias Flacius Illyricus, 1844. — Salig, Historie der Augsburgischen Confessions, I, 648-651. — Planck, IV, 553; V, 285. — Schmidt, Zeitschrift für historische Theologie, 1849.

Dans les premières années de sa carrière théologique, Mélanchthon, dominé par l'ascendant irrésistible du génie de Luther, avait nié comme lui jusqu'à l'existence du libre arbitre, pour mettre en relief la toute-puissance de la grâce divine. Plus tard, lorsqu'il obéit au profond instinct moral de sa nature et aux résultats de ses études historiques si variées et si sérieuses, sa pensée théologique subit des modifications profondes. Déjà, dans la confession d'Augsbourg, il passe presque entièrement sous silence le dogme de la prédestination, reconnaît le libre arbitre dans les affaires de la vie civile, et met l'accent sur l'impuissance spirituelle de l'homme et sur l'universalité des promesses. Tous ces axiomes n'éveillèrent aucune méfiance du vivant de Luther. L'organisation du parti des luthériens purs, composé en grande partie de théologiens de la Thuringe, tels que Gallus, Amsdorf, Flacius, Wigand, qui rachetaient l'unité et la

qualité par la quantité, et qui trouvèrent dans la nouvelle université d'Iéna un point de ralliement et d'appui, fit naître une opposition de plus en plus violente contre la personne, et les principes de Mélanchthon. La présence à Iéna d'un disciple de Mélanchthon, Victorin Strigel, fit éclater bientôt une controverse passionnée.

Déjà un autre disciple de Mélanchthon, Pfeffinger, dans son traité de libre arbitre (1555), avait affirmé l'existence dans l'âme humaine d'une disposition innée, qui pousse les uns à accepter, et les autres à rejeter la grâce, que Dieu offre à tous sans distinction. Flacius et Amsdorf entrèrent en lice contre lui. S'il appartient, dirent-ils, à l'homme de choisir, ou de repousser la grâce, on doit admettre le libre arbitre de l'homme dans le domaine des choses spirituelles; on dénature ainsi le dogme du péché originel, en assignant à l'homme un rôle dans l'œuvre de son propre salut. On devrait enseigner bien plutôt que l'homme repousse naturellement la grâce, et que c'est à elle seule que l'âme doit son bonheur éternel, sans qu'elle y ait en rien contribué. Flacius réussit à s'assurer le concours du prince Jean-Frédéric, et le pouvoir séculier fit expier en prison à Strigel ses erreurs dogmatiques. Les partisans de Flacius abusèrent de leur victoire et se conduisirent avec une telle brutalité à l'égard du pieux et savant juriste Wesenbeck, que les étudiants désertèrent en foule l'université.

Pour conjurer un schisme déplorable et rétablir la paix compromise, Jean-Frédéric convoqua un colloque à Weimar, en 1560. Strigel y parut. Tout en repoussant le pélagianisme et le semi-pélagianisme, il affirma que la chute n'a pas détruit, mais seulement atteint et paralysé le libre arbitre. En éloignant du membre la maladie qui le rend inerte, on lui rend sa santé et sa vigueur. Le péché originel n'est pas une corruption radicale de la substance, il n'est qu'un accident à la surface de la substance. Flacius répliqua que, si le péché n'est qu'un accident extérieur, la nouvelle naissance n'est que le dégagement des forces qui ont survécu en principe à la chute, et il n'y a aucun élément nouveau dans le christianisme. On doit professer, au contraire, que l'homme n'est pas seulement un corps paralysé par le froid, mais une statue inerte et glacée. Son attitude vis-à-vis de la grâce est constamment passive et réceptive, bien plus, on doit admettre qu'il lui résiste en vertu de sa nature perverse, et qu'il est converti malgré lui. Avant d'avoir reçu la grâce, l'homme naturel ne peut que lutter contre Dieu lui-même. Strigel demanda si le péché originel, n'étant pas un simple accident de la nature, doit être envisagé comme une substance? Flacius refusa d'abord de répondre à cette question, qu'il considérait comme un simple problème théologique; poussé à bout, il répondit,

que le péché étant une substance, puisque autrement la sainteté ne serait plus qu'un accident, l'âme, s'écria-t-il avec véhémence, est un miroir de Satan, elle est péché elle-même, bien que sa dégradation se soit accomplie avec la permission d'un Dieu justement irrité. Comme on le voit, Flacius et ses amis Heshus, Amsdorf, Spangenberg, Cœlestin, Irénée, étaient des prédestinatiens absolus. Il fut facile à Strigel de faire découler de ces axiomes monstrueux la non-culpabilité des incrédules. Il obtint du colloque une sentence en sa faveur, en présentant une formule plus modérée de ses principes, formule reconnue orthodoxe en 1562 par les théologiens souabes, Andreæ et Binder, et qui déclarait que la puissance de l'homme pour le bien est entièrement paralysée par le péché originel, et ne peut rien pour son salut. L'homme a perdu l'image divine, mais sa conversion s'opère sous la double forme de la volonté et de la conscience; sa faculté de recevoir la grâce n'est point exclusivement passive, mais aussi active dans une certaine mesure. Flacius, par un juste retour des choses d'ici-bas, se vit attaqué avec une extrême violence. Il n'avait nullement voulu enseigner le manichéisme, il distinguait dans l'homme deux formes substantielles, l'une physique restée debout, l'autre théologique perdue après le péché. Il n'admet pas une essence mauvaise, mais seulement une forme mauvaise, devenue la substance de l'homme ; le corps humain n'a subi aucune réformation radicale. Flacius se propose surtout d'établir ce double principe, que la sainteté appartient à l'essence de l'homme, et que, par conséquent, le péché doit être envisagé, non pas comme un simple accident, mais comme une puissance infernale, qui a porté une atteinte mortelle à l'essence morale de l'homme. Les controverses subtiles, dans lesquelles il se lança imprudemment, prouvaient surtout l'insuffisance des catégories abstraites de substance et d'accident dans le domaine de la morale. Son caractère irritable, égoïste, altier, inquisiteur, qui n'a pu être complétement justifié par ses récents apologètes, l'ardeur de ses ennemis et sa propre susceptibilité attirèrent sur sa tête un orage, devant lequel il succomba. Il fut condamné, déposé, ainsi que quarante-sept de ses partisans, et mourut en 1575 dans la plus grande détresse.

La Formule de concorde repousse également (581, 11; 677, 77) le semi-pélagianisme, qui fait coopérer les forces de l'homme aux débuts de l'œuvre divine, et la théorie, qui, tout en assignant à Dieu le point de départ de la conversion, ne considère l'homme pécheur que comme gravement atteint, mais capable néanmoins, après avoir reçu l'appui de la grâce divine, de contribuer, bien que dans une faible mesure, à l'œuvre de sa propre sanctification, et d'assister le Saint-Esprit dans

son œuvre de restauration spirituelle. Cette condamnation a en vue le synergisme, c'est-à-dire l'opinion qui veut que l'homme puisse accomplir seul une partie de l'œuvre rédemptrice, tout en en laissant la plus large part à la grâce. Pfeffinger, en professant le synergisme, avait défini bien imparfaitement les rapports entre la volonté humaine, et la grâce. Il n'envisageait pas, en effet, la volonté humaine comme simplement réceptive, mais comme féconde et active à côté de Dieu; il n'établissait entre elle, et la grâce, qu'une différence de degré, et retombait ainsi, sans s'en rendre compte, dans l'erreur fondamentale du catholicisme. La Formule de concorde lui objecte avec raison, qu'on ne saurait assigner exclusivement à la volonté humaine la plus faible part de l'œuvre du salut, qui, depuis ses origines, jusqu'à son épanouissement parfait dans la vie éternelle, dépend tout entière de l'action de l'Esprit-Saint. Elle n'entend nullement par là nier le concours des facultés humaines graduellement affranchies des chaînes du péché, et qui ne procèdent pas de l'homme naturel, mais du fidèle régénéré.

L'œuvre du salut n'a rien d'arbitraire et contre nature; elle se développe suivant les lois constitutives de la volonté et de la conscience, que l'Esprit de Dieu transforme en de zélés collaborateurs.

L'action divine, essentiellement vivante, transforme l'opposition de l'homme en une obéissance active. La conversion peut donc être envisagée, en dehors du point de départ, qui procède de Dieu seul, comme l'œuvre tout à la fois de l'homme et de Dieu (F. C., 654).

L'esprit de la Réforme est tout entier contraire à une conception magique de l'œuvre rédemptrice. Mélanchthon avait admis trois causes agissantes de la régénération, l'Esprit-Saint, le Verbe, la volonté de l'homme. En excluant cette dernière, la Formule de concorde comprend sous le nom de causes les agents créateurs, sans exclure pour cela de l'œuvre rédemptrice les causes secondes, comme on le voit par la condamnation, qu'elle a formulée contre la théorie de Flacius. Le prédicateur, dit-elle, doit réclamer pour l'œuvre de la repentance le concours de la volonté, qui se transforme chez les âmes régénérées en un coopérateur actif et vivant du Saint-Esprit (F. C., 582). On ne doit pas enseigner, que la volonté de l'homme résiste à Dieu avant la conversion, et que la grâce ne soit offerte qu'à des âmes qui luttent contre elle. Nous ne pouvons concilier cette assertion avec les dogmes du péché originel et de la résistance coupable de l'homme pécheur, tels qu'ils sont établis dans d'autres passages de la Formule de concorde, qu'en admettant une grâce prédisposante, qui paralyse dans les âmes préparées par elle ces conséquences déplorables du péché. Il en résulterait que la grâce supprime, non pas

la possibilité, mais la nécessité de la résistance au bien, et fait naître la foi dans les âmes qui ne lui opposent pas cette résistance, dont elles disposent (580, 8; comparer avec une déclaration contradictoire, 621, 20). Jean Musæus, Quenstaedt, Hollaz, donnant à ce principe une forme définitive, enseignèrent que la volonté de Dieu et l'action toute puissante de sa grâce font naître nécessairement dans nos âmes une vie nouvelle, d'où découle la liberté de nous prononcer pour Dieu ou pour le mal. Déjà, du reste, la Formule de concorde condamne formellement la négation métaphysique du libre arbitre, et l'assertion que le péché constitue la substance de l'homme, et que la conversion crée un homme entièrement nouveau. Le péché originel a laissé subsister dans l'âme quelques étincelles de vie divine, mais qui sont impuissantes et sans efficace sur l'œuvre de la régénération. Les rédacteurs de la Formule de concorde ont commis la faute grave de n'établir aucun lien entre ces faibles traces de la bonté primitive de l'homme et les premiers germes de la vie nouvelle du chrétien.

Examinons avec quelque détail leur attitude en face des problèmes que soulève la question redoutable de la prédestination (1). L'influence des théologiens souabes avait pu transformer les anciens symboles, plus rapprochés des théories calvinistes, sans pourtant parvenir à rédiger une formule harmonique et définitive. Les ultra-prédestinatiens luthériens entraînèrent dans leur chute le dogme du décret de réprobation sous sa double forme, soit que la condamnation des uns par Dieu procède de l'incrédulité, fruit de l'acte libre d'Adam, soit qu'elle précède la chute et provienne d'un acte divin antérieur à la création. La Formule de concorde déclare simplement que les mérites de Christ sont universels, aussi bien que l'influence de la grâce. Seule, l'obstination des pécheurs entraîne leur condamnation et leur chute (2). On ne doit assigner pour cause à l'incrédulité ni la volonté de Dieu et l'action négative de l'Evangile, ni la vocation particulière (3) et l'absence du libre arbitre (4), mais le mauvais vouloir de l'homme et du diable (5), mauvais vouloir qui ne procède pas

(1) Formula concordiæ, 579-583, 617-622, 797-823. Une controverse violente s'éleva en 1561 à Strasbourg entre Zanchi, disciple de Bucer et de Martyr, qui affirmait avec eux la prédestination et l'impossibilité de la rechute des élus, et Marfach, qui, d'accord avec les théologiens de Tubingue, affirmait une rechute possible des croyants. Il en était de même de Mélanchthon et de Luther (voir Luthers Briefe von de Wette, V, 40-44. Corpus Reformatorum, V, 296-306). C'est de cette période que date la réaction toujours plus accentuée contre les idées de Calvin, auquel se rattachèrent, cependant, quelques disciples de Mélanchthon.

(2) Formula concordiæ, 618, 5; 821, 88; 822, 90.

(3) Id., 617-620.

(4) Id., 580, 8; 677, 74.

(5) Id., 617, 4; 621, 19; 799, 7.

fatalement et nécessairement du péché originel. L'appel de Dieu est sincère, universel (1), ne fait défaut à personne et fait naître la foi dans l'âme qui l'accepte sans résistance.

Voyons comment la Formule de concorde cherche à résoudre la contradiction établie par elle-même entre ses deux affirmations, également accentuées, de la puissance du péché originel et de la responsabilité des damnés? Sans doute, dit-elle, tous les hommes ont une égale animosité naturelle contre Dieu, mais ils possèdent la faculté d'écouter, ou de repousser la parole de Dieu au même titre, qu'ils exercent leur libre arbitre dans tous les actes de la vie civile. L'homme qui prête à la prédication de l'Evangile une oreille attentive, est bien près du salut, puisqu'il reçoit par elle la révélation de l'Esprit-Saint, dont la puissance transforme sa volonté rebelle et fait naître la foi dans son âme. La Formule de concorde ne veut à aucun prix assigner quelque mérite à cet acte d'attention de l'homme et se borne à affirmer la culpabilité des âmes rebelles. On peut, dès lors, se demander comment elle rattache à la naissance de la vie spirituelle la liberté civile, indifférente et nulle à ses yeux dans les questions religieuses? Comment elle peut surtout enseigner la culpabilité des incrédules, qui ne savent ce qu'ils font, puisque à ses yeux la raison naturelle est incapable de s'élever jusqu'aux vérités religieuses? L'on est en droit de lui montrer par l'histoire que tous les hommes n'ont pas, en fait, eu l'occasion d'entendre la bonne nouvelle. Si l'on maintient la nécessité de la parole extérieure dans la genèse de la foi, on ne peut chercher la solution du problème que dans une double affirmation, et montrer que l'appel sera réellement adressé à tous un jour ou l'autre, sous une forme ou sous une autre, et que l'Esprit-Saint, agissant sur toutes les âmes, rendra possible pour toutes l'acceptation du salut et neutralisera par sa puissante efficace l'action funeste du péché. Mais c'est rendre en même temps impossible l'élection particulière de Dieu, bien qu'on ait acquis ce point important, que les croyants auraient pu persister dans leur incrédulité première. Cela nous amène à étudier l'autre côté de la question.

La Formule de concorde met l'accent sur l'élection absolue et exclusive du petit nombre, et considère cette doctrine comme la source de toute consolation et de toute certitude (2). Elle condamne l'opinion, qui rattache l'élection à la prescience, que Dieu possède de la foi du fidèle, bien qu'il n'y ait pas d'élection en dehors de la foi, et de Christ. La foi n'est, à aucun titre, une des causes efficientes de l'é-

(1) Formula concordiæ, 618, 8; 621, 18.
(2) Id., 617, 620, 798, 3

lection (1). La Formule de concorde redoute assurément, et veut éviter le piége des œuvres méritoires, mais elle ne tient pas assez compte de la réceptivité du fidèle, qu'elle ne saurait séparer de la possibilité d'un refus, sans retomber dans la prédestination absolue. Or, si l'on enseigne que la voie du salut est la même pour tous les hommes, et que tous sont également placés dans l'alternative de persister dans leur incrédulité, ou d'embrasser librement la foi qui leur est offerte, on ne doit plus envisager simplement la foi de l'élu comme une œuvre impérative et fatale de la grâce irrésistible. Sous peine de retomber dans la théorie calviniste que l'on repousse, on doit sur ce point substituer la prescience à la prédestination. Telle est, en effet, la marche tracée par la logique, et suivie par les théologiens luthériens du dix-septième et du dix-huitième siècle.

De nouvelles controverses démontrèrent avec éloquence, comblen l'œuvre de conciliation, entreprise par la Formule de concorde, était encore imparfaite et prématurée. La réaction luthérienne contre le calvinisme revêtit depuis 1561 un caractère particulier d'acharnement. Le colloque de Montbéliard (1586) (2), entre Andreæ et Théodore de Bèze, en fut l'éclatante manifestation. Le Bernois Samuel Huber, après, et pour avoir soutenu une polémique ardente contre l'Eglise de Genève, reçut un accueil favorable dans le Wurtemberg, et plus tard en Saxe, et professa vers 1590 l'universalisme de l'élection de la justification, fondé d'après lui sur la libre grâce de Dieu, et sur les mérites tout puissants de Jésus-Christ (3). Il repoussait comme entaché de pélagianisme le rôle assigné par les luthériens à la foi dans l'élection, tout en en rattachant à elle seule les bienfaits. La foi, disait-il, n'est possible que pour celui qui connaît son élection (4). S'il persiste néanmoins dans son incrédulité, il s'exclut lui-même du royaume des cieux, et Dieu n'a pas à prononcer un double décret. On lui objectait avec raison, qu'il ne devait pas employer le mot d'élection, puisque ce mot ne désignait pas dans son système la réalisation d'un but marqué à l'avance. En outre, ajoutaient les théologiens du Wurtemberg, l'élection s'accomplit en tenant compte de

(1) Formula concordiæ, 621, 20. On condamne l'opinion, qu'il y ait en nous quelque cause de l'élection divine.

(2) Acta Colloquii Montis Belligartis. Tubingue, 1581, p. 502, 560.

(3) Acta Huberiana, c. I, II, 1597. Huber, Dass Jesus Christus gestorben sei für die Sünden des ganzen menschlichen Geschlechts, 1596. Historische Beschreibung des ganzen Streits zwischen Doctor Hunnen und Doctor Huber, von der Gnadenwahl, 1597. Voir l'article Huber dans Herzog, Realencyclopædie.

(4) Sendbrief an den ehrenfesten und wohlweisen Herrn Bürgermeister und Rath der löblichen Stadt Zürich, 1598. Theses Huberianismo oppositæ præside Ægidio.

la foi du fidèle, et en se proposant son bonheur éternel. On en restait donc à l'unité de la volonté divine, à laquelle Huber attachait une grande importance. Ægidius Hunn, originaire de la Souabe, d'abord professeur à Marbourg, ensuite à Wittemberg, dont il fut, depuis la rédaction de la Formule de concorde, le théologien le plus éminent, rejetait, de son côté, d'accord avec la Formule de concorde, l'universalisme de l'élection, et limitait aux racbetés l'octroi inconditionnel et absolu de l'élection divine. La prescience que Dieu possède de la foi du fidèle, fait pour lui partie intégrante de l'élection (1).

Hunn et la théologie luthérienne doivent assigner à l'incrédulité et à l'impénitence des pécheurs une influence décisive sur le caractère spécial et exclusif de la grâce divine. Par contre, on ne reconnaît pas avec assez de netteté, que la foi réceptive de l'homme influence, elle aussi, l'élection, et fait une large brèche au caractère absolu du décret spécial de Dieu, en limitant la certitude du bonheur éternel à ceux qui prêtent une oreille attentive à la prédication de l'Evangile, et qui persévèrent dans l'état de grâce. Hunn (2) comprend bien que la simple audition extérieure de la Parole ne suffit point, s'il ne s'y joint l'attention de l'âme, mais, ajoute-t-il, ceux qui prêtent cette simple attention extérieure, sont plus près du salut que ceux qui lui opposent une résistance passive, et c'est ce qui explique la différence de leurs destinées finales. Cette affirmation, si elle a un sens précis, tend à assigner une valeur spirituelle aux œuvres de la justice civile, et, en laissant de côté l'influence prévenante du Saint-Esprit, à reconnaître à l'homme, en dépit du péché originel, la puissance de préparer la grâce par les bons mouvements de son âme. Théorie aussi contraire que le synergisme aux livres symboliques. Les théologiens du dix-septième siècle ont saisi, et en partie conjuré cette erreur, en admettant pour les élus le relèvement de leur libre arbitre par l'action combinée du Saint-Esprit et de la Parole. Depuis les controverses entre Huber et Hunn, les théologiens luthériens appliquèrent le mot élection, non plus au plan général de rédemption de Dieu et à l'appel adressé indistinctement à tous, mais aux élus eux-mêmes, c'est-à dire à ceux qui sont réellement sauvés par l'action de la puissance et de la volonté divines.

(1) Hunn, Articuli de Providentia Dei, et æterna prædestinatione, seu electio filiorum Dei ad salutem, 1595, contre Rossanus et Huber. De provid. Dei tractatus, I, 562.

(2) Ægidius Hunn, dans son traité de libero arbitrio, 1598. Voir Schweizer, Protestantische Centraldogmen, I, 568. Franck, Concordienformel, I, 113; VI, 121.

Quelles que soient les imperfections de la Formule de concorde, et bien que l'on se voie contraint de condamner les moyens mis en œuvre, pour lui assurer une valeur légale, on ne saurait sans injustice méconnaître la nécessité historique et logique de son apparition. Sans doute l'Eglise luthérienne, outre les grands symboles des apôtres, d'Athanase et de Nicée, possédait déjà ses propres livres symboliques, tout au moins la Confession d'Augsbourg et son Apologie. Mais ces livres, nés de la nécessité des temps, ne pouvaient, dans la concision de leurs formules, suffire à la solution des nombreuses controverses, qui suivirent l'âge héroïque de la Réforme, et cette insuffisance fit naître dans chaque Etat particulier et dans chaque ville importante une confession de foi nouvelle, appelée dans l'esprit de ses rédacteurs à assurer l'unité de la foi, et la paix durable de l'Eglise. Ces confessions de foi furent dues surtout à la nécessité des formules d'examen et de consécration des ecclésiastiques. Mélanchthon introduisit le premier cet usage en Saxe malgré la vive opposition d'Osiander. Les codes ecclésiastiques des diverses Eglises réservèrent aussi une large place à l'élément dogmatique. Nous pouvons y joindre la formation officieuse d'un corps de doctrine, composé des ouvrages dogmatiques qui, à divers titres, avaient acquis une influence marquée, en particulier les corps de doctrine de Misnie, de Brunswick, de Saxe, de Wurtemberg, auxquels se joignirent plus tard les articles de visitation ecclésiastique de la Saxe, etc.

Luther exerça jusqu'à sa mort le prestige de sa puissante individualité; l'Allemagne luthérienne réussit à satisfaire son besoin d'unité ecclésiastique et dogmatique dans de grandes assemblées de théologiens et de princes rattachés à la Réforme. Mais le schisme, qui sépara bientôt en deux camps hostiles le parti de la Réforme, le passage au calvinisme du prince palatin, de la Hesse, de Brême, du Anhalt, de la Frise, du Brandebourg et du Hanovre, non moins que les controverses passionnées, qui déchirèrent le sein de l'Eglise luthérienne, rendirent toute pensée de conciliation irréalisable. L'union intime de l'Eglise et de l'école introduisit les controverses les plus subtiles, les plus absurdes dans la masse même des fidèles, à une époque, où l'on considérait comme une condition *sine qua non* de l'existence de l'Eglise l'accord absolu de tous sur les questions les plus secondaires, non pas de la religion, mais de la théologie. Trop souvent, hélas! la haine théologique invoqua l'appui du bras séculier, et substitua la force à la science. Le morcellement extrême des circonscriptions politiques porta la confusion à son comble. A l'idée première et grandiose de l'unité vivante et sérieuse de tous les protestants opposée à l'unité factice de Rome, succéda, vers 1550, la tendance à laisser

chaque contrée particulière régler ses intérêts et ses destinées. Il en serait résulté en peu d'années un affaiblissement matériel et moral incalculable, qui aurait livré les mille sectes du protestantisme à la discrétion du sacerdoce et de l'empire, si une autorité morale supérieure n'était pas venue rapprocher les esprits, et vivifier le sentiment d'intérêts communs, et d'une même origine.

Deux voies étaient ouvertes, pour opposer avec succès au particularisme égoïste et mesquin des Eglises territoriales la grande unité luthérienne. Ces deux voies furent suivies par les Bas-Saxons et par les Souabes. Ceux-là, ayant à leur tête Jacques Andreæ, prennent pour point de départ l'unité de l'Eglise luthérienne, et cherchent à rédiger une confession de foi commune à toutes les Eglises particulières, et résolvant pour toujours les contradictions internes et locales d'organisation, de discipline, et de doctrine. Ceux-ci, et parmi eux Chemnitz, se proposent simplement de donner à chaque corps d'Eglise une organisation complète, dans l'espoir que l'exemple, le contact amèneront tôt ou tard un accord véritable et une unité morale. Comme on le voit, cette conception rappelle au point de vue religieux l'organisation fédérale de la Suisse. Chemnitz déploya au début plus que de la froideur à l'égard des plans d'Andreæ, et ne s'y rattacha plus tard que grâce à l'influence du duc Jules de Brunswick, et de l'électeur palatin Auguste de Saxe, défenseurs zélés de l'unité luthérienne, et à la modération d'Andreæ, qui déclara ne vouloir tenir le succès de ses idées que de l'assentiment unanime des Eglises, loyalement et ouvertement consultées.

Le projet d'Andreæ, pour réaliser le but qu'il se proposait, devait avoir une valeur légale pour tous les luthériens, et se rattacher à la Confession d'Augsbourg et à son Apologie, avec l'intention formelle d'en défendre le sens véritable contre toutes les interprétations erronées et arbitraires, et de rendre dans l'avenir toute controverse impossible. Un semblable résultat ne pouvait être obtenu que d'une manière bien artificielle, et les développements donnés par la Formule de concorde aux dogmes de la personne et de l'œuvre de Jésus-Christ, de la sainte cène, de la prédestination ne pouvaient pas être envisagés comme une paraphrase nécessaire de la Confession d'Augsbourg. De plus, elle déploie à l'égard des réformés beaucoup plus d'exclusisme que les premières confessions de foi luthériennes. L'école de Mélanchthon subit elle-même le contre-coup de ces tendances réactionnaires, et les représailles pouvaient paraître justes, puisqu'elle avait déployé, à l'apogée de son crédit, en favorisant les tendances cryptocalvinistes, une ligne de conduite suspecte, pour ne point dire déloyale, vis-à-vis de ses frères luthériens La Formule de

concorde condamnait implicitement les points de la doctrine mélanchthonienne favorables à la réforme calviniste. Mais, si cela est vrai des conceptions christologiques et eucharistiques de Mélanchthon, nous devons reconnaître aussi, que la direction, imprimée à la dogmatique luthérienne par la Formule de concorde, fit triompher peu à peu ses vues sur la loi, le libre arbitre, le péché originel, et la prédestination, qui pénétrèrent aussi, grâce à l'influence de Petzel, Peuceer et Hardenberg, dans l'Eglise allemande réformée, qui n'avait point accepté sans réserve les théories prédestinatiennes de Calvin. On doit reconnaître que la Formule de concorde, malgré ses imperfections et ses lacunes, a déployé autant de modération que de tact, et a présenté la conception luthérienne du christianisme sous une forme assez large, pour être agréable à toutes les tendances. Aussi elle ne dut pas exclusivement la consécration officielle, qui lui fut promptement acquise, aux mesures arbitraires et violentes, employées par le pouvoir civil pour assurer son triomphe, mais surtout à sa valeur intrinsèque, et aux nécessités du moment. La tendance fondamentale de l'Eglise luthérienne à voir dans le dogme le salut de l'Eglise, et à ne point séparer la foi et la science, l'enseignement de l'école et la foi ecclésiastique, trouva dans la Formule de concorde son expression la plus nette et sa justification la plus spécieuse. C'est cette formule qui, par l'appui, qu'elle prêta aux dispositions contemplatives et intellectuelles du génie allemand, forma la transition entre la période vivante et féconde de l'âge héroïque de la Réforme, et la froide scolastique du dix-septième siècle.

Du reste l'Eglise réformée dut traverser la même crise, qui nous révèle la loi constitutive et vitale des Eglises, et la destinée commune, qui leur est à certains moments réservée. Elle aussi voulut affirmer son unité en face des Eglises catholique et luthérienne dans un synode général, et rédigea au synode de Dordrecht sa formule de concorde, qui fit naître les controverses les plus passionnées. Les événements, l'action des deux Eglises l'une sur l'autre les préservèrent de la torpeur spirituelle et du formalisme vide, qui pouvaient être pour elles, comme pour l'Eglise grecque, la conséquence de leur évolution dogmatique complète. De plus, la Formule de concorde ne fut pas acceptée par un grand nombre d'Eglises luthériennes, en particulier le Danemark, le Holstein, la Poméranie, l'Anhalt, la Hesse, le Brunswick, Nuremberg, etc.; il en fut de même des canons de Dordrecht pour plusieurs Eglises réformées. On ne pouvait pas, cependant, contester le titre et les droits d'Eglises luthériennes aux communautés, qui refusaient de signer la Formule de concorde par respect pour la Confession d'Augsbourg.

DEUXIÈME SECTION

L'ÉGLISE RÉFORMÉE DANS LA SECONDE PÉRIODE DE SON ÉVOLUTION DOGMATIQUE. CALVIN ET SA DOCTRINE.

Sources. — Henry, Calvins Leben. — Stæhlin, Calvins Leben, 2 Bænde, 1866. — Revue chrétienne, 1854-57. — Merle d'Aubigné, Histoire de la Réformation. — Bungener, Calvin. — J. Bonnet, Lettres de Calvin. — Arndt, Geschichte der französischen Nationallitteratur, 1858, Band 1. — Œuvres de Calvin, édition Reuss. — Herminjeard, Correspondance des réformateurs de langue française.

L'Eglise réformée, affligée successivement par la mort de Zwingle (1521) et par celle d'Œcolampade (même année), trouva dans Jean Calvin un consolateur, un maître et un organisateur plein d'énergie. Grâce à lui, Genève prit la place de Zurich et devint la métropole de la Réforme, la rivale héroïque de Rome.

Calvin s'était, au début, adonné comme Mélanchthon aux études libérales. Il exerça sur la langue française l'influence possédée en Allemagne par Luther. Ayant bientôt constaté l'immoralité, les tendances incrédules des humanistes français, plein d'horreur pour leurs théories païennes et panthéistes, il engagea contre eux une sainte et ardente guerre, qui le prépara pour les luttes violentes, qui lui étaient réservées dans l'avenir avec les panthéistes et les libertins de Genève. Nous possédons un de ses écrits de cette période, le *Psycho-Pannychia*, ou du sommeil des âmes. Le choix du sujet est remarquable et nous révèle la préoccupation constante de ce merveilleux génie, qui devait bientôt affirmer avec une si redoutable énergie les liens indissolubles, qui rattachent le racheté à son Sauveur, et l'inamissibilité de la grâce. Il envisageait dans cet écrit l'immortalité comme le repos de l'âme dans le sein du Seigneur, et appuyait son argumentation sur le dogme de la résurrection et sur la Parole de Dieu. Il avait déjà appris à connaître l'Evangile en 1532, dans sa vingt-troisième année, et le premier livre qu'il publia avec un commentaire, le traité de la clémence, de Sénèque, se proposait la défense des protestants, car François Ier avait déjà commencé à persécuter les chrétiens évangéliques qui portaient encore le nom de luthériens. Sentant ses dangers grandir avec sa réputation, Calvin se réfugia à Bâle, où il publia, en 1535, sous le voile de l'anonyme, et en français, son *Institution de la religion chrétienne*, dont la préface faisait appel à la générosité

et à la grandeur d'âme de François Ier, en faveur des protestants persécutés.

La seconde édition de 1536, la première rédigée en latin, porte son nom; une édition remaniée parut en 1539, à Strasbourg, avec l'anagramme d'Alcuin. La dernière édition princeps date de 1559. Peu après son arrivée à Bâle, la princesse Renée de Ferrare, bellesœur du roi de France, l'appela à sa cour. Après quelques travaux d'évangélisation en Italie, Calvin se vit contraint de nouveau à la fuite. Son itinéraire l'appela à passer en août 1536, à Genève, où la Réforme avait été introduite une année auparavant par Pierre Viret et le fougueux Farel, mais où aussi la présence d'un esprit calme, froid et organisateur pouvait seule assurer à l'œuvre naissante un essor durable. La vieille cité impériale était en proie à une grande effervescence politique et religieuse, et, si les abus de la papauté avaient disparu, l'immoralité et la légèreté du parti vainqueur menaçaient d'une ruine prochaine la cité à peine affranchie. Aux anabaptistes s'étaient joints les libertins, dont les théories matérialistes et panthéistes foulaient aux pieds les lois divines et humaines. Farel, reconnaissant avec le coup d'œil inspiré du génie l'esprit organisateur et la grandeur morale de Calvin, le pria de se fixer à Genève, et, comme il invoquait son goût pour la retraite et le silence de l'étude, le somma d'obéir à la volonté de Dieu et scella sa destinée. Il mit aussitôt la main à l'œuvre avec une énergie admirable et s'efforça en premier lieu de rétablir la discipline ecclésiastique sur des bases rigoureuses.

Son énergie fit naître de vives résistances, et l'effervescence des esprits fut portée à son comble par l'opposition du gouvernement lui-même, qui contraignit Calvin à quitter Genève en 1538. Son exil à Strasbourg se prolongea jusqu'en 1541. Les Strasbourgeois le considéraient comme un luthérien, parce qu'il avait signé la confession d'Augsbourg *dans le sens de son rédacteur*. Les intrigues du cardinal Sadolet, qui chercha à profiter de la retraite de Calvin pour faire rentrer Genève dans le giron du catholicisme, réveillèrent les sympathies d'une population impressionnable et mobile pour le réformateur proscrit. Les amis de Calvin, saisissant le moment favorable, le firent rappeler à Genève. Rentré vainqueur à Genève, et pour n'en plus sortir, Calvin exerça, de 1541 à 1564, une influence si décisive que la cité suisse a, pendant trois siècles, porté le sceau de son esprit et de son œuvre. Genève devint l'Athènes de l'Eglise réformée, une école missionnaire au sein du monde catholique. Comment ne pas admirer cette puissance merveilleuse de l'enthousiasme et de la foi, qui, partant d'un point imperceptible de l'Europe, sans force armée,

sans éclat, rayonne sur le monde entier, arrache au catholicisme des provinces entières, la Hollande, l'Angleterre, l'Ecosse, lui fait éprouver des pertes sérieuses en Pologne, en Hongrie, en France, en Allemagne, et exerce sur le monde chrétien une influence féconde et durable?

Jean Calvin offrait au physique et au moral de grandes analogies avec Caton le censeur; il était pâle, maigre, d'un caractère ardent, le visage austère, habitué à dominer et à reprendre. Le sénat de Genève déclara, après sa mort, qu'il avait été un caractère majestueux. Séduisant et aimable dans ses relations sociales, plein de sympathie, ami sérieux et tendre, il déployait autant de patience et de support, quand sa personne était en jeu, que de roideur et d'inflexibilité, quand il croyait l'honneur de Dieu en cause. Tous ses collègues lui étaient attachés, aucun d'eux ne déploya à son égard ni animosité ni envie. Il réunissait en sa personne la raison pratique et l'ardeur impétueuse du génie français à la profondeur et à la prudence de l'esprit germanique. Peu doué sous le rapport de l'imagination et de l'esprit spéculatif et mystique, il possédait une intelligence d'une clarté admirable et d'une logique inflexible, sa mémoire était inépuisable, son activité immense dans le domaine de la théorie et de la pratique. Homme de cabinet, humaniste distingué, il n'a pas été un héros populaire comme Luther, et n'a possédé ni son éloquence incisive, ni son don précieux de la cure d'âmes. Mais il a amplement racheté ces lacunes par son génie organisateur et pratique dans le domaine de la théorie scientifique aussi bien que de l'activité missionnaire. On peut, en effet, observer combien ses spéculations les plus logiques, les plus abstraites, les plus aventureuses, conservent, cependant, un caractère pratique et édifiant. Ce n'est pas l'intérêt de la spéculation pure et métaphysique qui l'entraîne aux abîmes des mystères les plus obscurs de l'éternité, c'est tout à la fois le désir de mettre en lumière l'honneur et la majesté de Dieu, et l'espoir d'assurer au fidèle l'ancre inébranlable de l'élection éternelle.

Malgré de nombreuses analogies avec le génie de Zwingle, Calvin a néanmoins des affinités plus nombreuses et plus intimes avec la confession luthérienne. Calvin a un sentiment beaucoup plus vif que Zwingle de la sainteté de Dieu et de l'horreur du péché, qui est inimitié avec Dieu. Ce sentiment communique à sa foi un caractère plus rigoureux et plus moral, qui assure son accord parfait avec Luther sur la doctrine de la justification. En ce qui concerne même le principe formel de la Réforme, Calvin a su, mieux que Zwingle, rattacher la parole extérieure à la parole interne, et l'on peut dire que, au point de vue du principe matériel et du principe formel, il y a unité

d'esprit et de tendance entre Wittemberg et Genève, en faisant cette réserve que, pour Calvin, le principe formel est la règle et la source du dogme, tandis qu'il n'envisage pas, autant que Luther, la foi comme une source de connaissance, comme une base de l'édifice dogmatique et comme le principe médiateur de la connaissance. Par contre, il affirme, lui aussi, avec énergie la nécessité du témoignage intérieur du Saint-Esprit et la possibilité, ou plutôt la nécessité de la certitude du salut personnel, certitude qui revêt chez lui la forme de la ferme assurance de l'élection éternelle. Quand on se souvient que Luther, au début des controverses sur la sainte cène, approuvait le *syngramma* souabe, on peut affirmer que la querelle sacramentelle n'aurait pas éclaté, si Calvin avait été à la place de Zwingle.

Une fois le schisme établi entre les deux communions, un génie, Calvin lui-même, ne pouvait réparer la brèche. Nous pouvons en conclure que ce dualisme de la Réformation rentrait dans le plan de Dieu, et nous avons montré qu'elle permit au principe réformateur de se conserver dans sa forme primitive, tout en se conformant à la loi du développement humain de la pensée divine. Les tentatives de conciliation de Calvin entre les Allemands et les Suisses se présentèrent sous des auspices défavorables. Chacun des deux partis, absorbé par l'activité individuelle et le désir d'assurer le triomphe de sa propre cause, ne pouvait prêter qu'une oreille distraite à des propositions si contraires à sa tendance fondamentale. Les Allemands, en particulier, dans le désir de fortifier leur propre cause, travaillaient avec acharnement à la désunion et à la création de divergences nouvelles, qui ne pouvaient, croyaient-ils, qu'assurer leur triomphe. En face d'une pareille disposition des esprits, une dogmatique plus impartiale, plus complète, mieux équilibrée que celle de Calvin, aurait éveillé les mêmes défiances et provoqué les mêmes résistances. Assurément, une étroitesse aussi déplorable ne pouvait que paralyser les forces du christianisme évangélique et le rendre impuissant en face du catholicisme, mais seules les tristes conséquences de ce fatal aveuglement purent dissiper les préjugés et rapprocher les esprits.

Si nous joignons à toutes ces difficultés les lacunes de la théorie calviniste, il nous est facile de comprendre comment les efforts les plus généreux de Calvin, bien loin de rapprocher les esprits, ne firent que rendre la polémique plus ardente et plus amère. On peut affirmer, avec un égal degré de certitude, qu'en 1525, Luther, si on avait soumis à son approbation les enseignements de Calvin sur la sainte cène et la prédestination, ne leur aurait fait subir que des modifications secondaires, et que ces mêmes enseignements

étaient incapables, aussitôt après la mort de Luther, de rapprocher les esprits. Calvin se vit à regret compté, depuis 1549, par les luthériens comme du parti de Zwingle. Sa parole cessa, dès lors, d'exercer en Allemagne l'influence, dont elle avait joui jusqu'à ce moment. L'Eglise luthérienne devait apprendre à ses dépens, en dehors de toute influence extérieure et à la suite de tristes dissensions intestines, à distinguer les points secondaires des questions de principe, à se purifier elle-même au contact de l'Evangile et à préparer par ce travail personnel les bases d'une union vivante.

Nous avons à étudier le point de vue particulier, sous lequel Calvin envisagea les divers éléments du principe évangélique. Résumons ses principales thèses sur les saintes Ecritures, et voyons ce qu'il enseigne. D'après lui, ce n'est pas l'Eglise qui juge en dernier ressort de la véracité des saintes Ecritures, ce sont elles qui lui communiquent sa valeur et sa puissance. L'autorité des Ecritures procède de l'action du Saint-Esprit, dont la puissance efficace rend témoignage à la vérité dans nos propres cœurs. La certitude qu'il fait naître dans l'âme constitue le témoignage divin de la conscience, fruit de la révélation. Ce témoignage de l'Esprit-Saint est plus puissant, plus durable que les arguments les plus sérieux de la sagesse et de la science des hommes, qui ne puisent qu'en lui seul leur valeur et leur efficace. Calvin le compare aux axiomes fondamentaux des sciences; pour lui ce n'est ni un calcul de probabilité, ni une soumission superstitieuse, mais une évidence morale vivifiante, un souffle divin, qui nous ranime, nous réchauffe, relève notre courage mieux que la science la plus sérieuse, et nous inspire un dévouement filial à la volonté divine, qui se manifeste si clairement à nos cœurs. Bien loin, toutefois, de circonscrire l'influence de l'Esprit-Saint à la forme et à l'origine des livres sacrés, c'est à la vérité chrétienne, contenu des Ecritures, qu'il assigne cette influence divine, sans confondre la forme et le contenu assez étroitement, pour faire tout à la fois du Saint-Esprit un témoin en faveur du contenu, et de la vérité du contenu un témoignage en faveur du fait de l'inspiration (1).

Il reconnaît que la simple réfutation des incrédules et l'appareil le plus formidable des arguments philosophiques les plus rationnels, ne constitue pas une apologétique suffisante, et que le témoignage

(1) Institutio christiana, I, 7, §§ 1-4. Calvin répond à la question : Comment connaissons-nous l'origine divine des saintes Ecritures ? par la contre-question : Comment distinguons-nous les ténèbres de la lumière, le noir du blanc, le doux de l'amer ? Revenant immédiatement au contenu des Ecritures : Le Saint-Esprit ne donne pas de leur vérité un sentiment plus obscur que les choses blanches et noires de leur couleur.

intérieur du Saint-Esprit possède une valeur plus sérieuse. Il semblerait cependant, d'après les déclarations de Calvin lui-même, qu'avant d'être chrétien, l'homme doit être convaincu de l'inspiration divine des saintes Ecritures. Néanmoins, comme la divinité de la Bible ne se manifeste pas à l'âme par les simples lumières de la raison naturelle, mais par l'action vivante et intime du Saint-Esprit, la foi en la vérité divine est la condition, et non pas la conséquence de la vraie foi en l'inspiration de la Bible. Il est facile sur ce point de reconnaître que Calvin n'a pas accentué l'indépendance relative de la vérité chrétienne vis-à-vis des livres de la Bible, avec la même énergie que Luther, qui reconnaît que la vérité peut se révéler à l'âme sous les formes les plus riches et les plus variées, qui toutes ne peuvent point prétendre à la canonicité. Il en résulte aussi que Calvin n'a pas accordé à la critique et à la science les mêmes droits que Luther, sans pourtant adopter une conception matérielle et grossière de l'inspiration. L'élément formel du principe protestant l'emporte chez Calvin sur l'élément matériel, ce qui nous explique pourquoi il retrouve, surtout dans la sainte Ecriture, une révélation de la volonté de Dieu, qui l'a communiquée à l'humanité par la plume des hommes inspirés de l'ancienne et de la nouvelle alliance.

Sans doute le dualisme zwinglien du Verbe extérieur et du Verbe intérieur s'harmonise chez Calvin, pour lequel l'Ecriture sainte n'est pas simplement le signe d'une chose absente, mais une puissance divine et vivante en elle-même. Mais, d'un autre côté, comme la sainte Bible est avant tout pour lui la volonté révélée de Dieu, qui donne une organisation légale à la vie religieuse de la nouvelle alliance elle-même, il a accordé une moins grande liberté d'évolution et de progrès que Luther à l'Eglise dans les domaines de la discipline et du dogme, et a envisagé le siècle apostolique comme un type normal, obligatoire et absolu pour tous les temps. Aussi deux des Eglises nées sous son influence, bien qu'ayant suivi des directions opposées, l'Eglise anglicane et l'Eglise d'Ecosse, ont-elles assigné à leur constitution un caractère d'autorité divine. L'Eglise luthérienne a toujours repoussé, avec raison, comme dangereuses de semblables théories qui donnent la sanction divine à une organisation ecclésiastique particulière, et obscurcissent le principe fondamental de la foi, en y adjoignant, sinon une nouvelle condition du salut, la foi en cette organisation, du moins un nouveau critère de la vérité de l'Eglise. Si l'élément légal joue un grand rôle dans l'Eglise réformée la critique sacrée et la science théologique sont renfermées dans les plus étroites limites, car ses principaux symboles transforment en un article de foi la canonicité de tous les écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament

(Confession anglicane, VI; belge, II-IV; gallicane, II-V; helvétique, I-2; II, 1-5).

CÔTÉ MATÉRIEL DU PRINCIPE ÉVANGÉLIQUE.

Zwingle ne voit dans le péché qu'un principe charnel, une maladie, une épreuve pour l'humanité. Calvin le considère surtout comme une décomposition spirituelle, un égoïsme fatal. Aussi donne-t-il une définition plus rigoureuse de la justice et de la sainteté de Dieu. L'Eternel ne peut avoir aucun rapport avec l'impiété, et doit détourner ses regards du pécheur. C'est pour Dieu une nécessité de son essence divine de ne pouvoir pardonner, que quand la justice a recouvré tous ses droits. Nous ne devons pas voir dans le péché un élément étranger à notre nature, introduit dans l'humanité par le péché d'Adam, une simple prédominance des instincts inférieurs et grossiers de notre nature, mais bien réellement un divorce complet, absolu entre l'humanité et Dieu. Nous devons retrouver dans sa doctrine du pardon des péchés et de la rédemption bien des éléments de la dogmatique luthérienne. Bien que sa théorie si rigoureuse de la prédestination ne laisse presque point de place au libre arbitre, de même que Luther il dogmatise, comme si la liberté existait réellement, et sa théorie, grâce à cette inconséquence, reconnaît dans une certaine mesure les droits du sentiment moral, compromis si gravement d'ailleurs par elle. Les prémisses sont les mêmes chez Calvin comme chez Luther; aussi trouvons-nous un accord essentiel entre eux dans les dogmes de la foi, de son objet et de ses fruits.

Luther n'a pas repoussé avec plus d'énergie que Calvin (1) la simple conception de la foi, comme acceptation de faits historiques. La foi n'est pas pour lui la croyance aveugle et ignorante; elle réclame toute l'énergie et la puissance de l'intelligence. Calvin va même plus loin; pour lui, la foi est plus un assentiment du cœur qu'une adhésion de l'intelligence, du sentiment que de la raison. La foi est accompagnée d'une sainte émotion de l'âme, d'un acte d'obéissance. Elle met en jeu à la fois toutes les facultés de l'homme. L'objet, dont elle se nourrit est saisi par l'intelligence, offert à la volonté, assimilé par le cœur. Cette assimilation s'accomplit par le renoncement absolu de l'homme à sa propre justice, et, comme s'exprime Calvin (2), il faut « que l'es-

(1) Institutio christiana, II, 6, 4; III, 2, 9, 8; 9, 13, 43.
(2) Id., III, 2, 14.

prit monte par dessus soy, pour atteindre à icelle. Et mesme, y estant parvenu, il ne comprend pas ce qu'il entend, mais ayant pour certain et tout persuadé ce qu'il ne peut comprendre, il entend plus par la certitude de ceste persuasion, que s'il comprenait quelque chose humaine selon sa capacité. »

Calvin désigne d'une manière générale comme objets de la foi les attributs de Dieu, tels que sa toute-puissance, sa justice, sa sainteté, ses actes, et surtout ses promesses. Il dit lui-même avec beaucoup de justesse, en repoussant une conception erronée du péché originel, que l'homme qui n'a pas foi en Dieu, ne peut ni craindre le jugement, ni soupirer après la délivrance. La foi est la racine de toute repentance véritable, son but est de provoquer dans le cœur de l'homme les sentiments qui lui font crier : Abba! c'est-à-dire Père; et il est atteint par elle, quand elle saisit en Dieu le côté d'amour, qui est Christ le Rédempteur (1). C'est en lui que nous retrouvons l'amour du Père, qui se communique à nos âmes, c'est par lui seul que nous avons accès auprès du Père. L'amour de Dieu nous est révélé par la Parole et par les sacrements (2). Dieu, dit-il, en s'exprimant presque dans les mêmes termes que Luther, Dieu a pris plaisir à rendre ses attributs obscurs et cachés accessibles à l'humanité entière en la personne de Christ. C'est par lui que la source insondable de l'amour divin rejaillit jusqu'à nous, comme il le déclare lui-même à la Samaritaine (Jean IV, 14). La personne tout entière de Christ est donc envisagée par Calvin comme l'amour divin manifesté en chair, et cette puissance révélatrice et vivifiante, il ne l'assigne pas seulement à la nature divine, mais aussi à son humanité, dans laquelle reposent notre justice et notre salut, ce qui lui permet d'établir une liaison intime entre Christ et les moyens de grâce. La foi est unie aussi étroitement à la Parole vivante, que les rayons lumineux le sont au soleil, qui les répand sur toute la terre. Il ne suffit pas à l'âme de savoir que les grâces, qui lui sont offertes, sont renfermées en Dieu, et non pas en elle; non, elle doit saisir par la foi les promesses divines et se les assimiler (3). Une fois cette œuvre d'assimilation accomplie par la vertu du Saint-Esprit, la Parole, semblable à une semence puissante et vivace, jette de profondes racines dans le cœur du fidèle, et établit entre lui et son Rédempteur une communion indissoluble et éternelle. L'effet de cette union du croyant avec l'objet de sa foi, consiste dans la possession par les fidèles, qui constituent le

(1) Institutio christiana, III, 2, § 32; 3, § 9.
(2) Id., III, 11, § 9.
(3) Id., III, 2, 6.

corps de Christ, des biens éternels de leur divin chef. Calvin, sur ce point, rappelle le mysticisme de Luther dans son traité : *De la liberté du chrétien*. Il déclare que l'œuvre d'assimilation de notre foi n'est pas complétement réalisée sur la terre, et que notre union mystique avec le Verbe comporte plusieurs degrés de développement. Uni à Christ par la foi, l'homme se sait rentré en grâce auprès de Dieu, qui l'envisage comme son fils, il possède la certitude du salut (1). Le témoignage intérieur du Saint-Esprit imprime en caractères ineffaçables le sceau du salut dans l'âme de l'homme, dont il éclaire l'intelligence et affermit le cœur.

Calvin définit cette foi parfaite comme la connaissance ferme et inébranlable de la bienveillance divine, qui s'appuie sur Christ lui-même, et que nous est confirmée par l'Esprit de Dieu (2). « Maintenant, dit Calvin, nous avons une entière définition de la foy, si nous déterminons que c'est une ferme et certaine cognoissance de la bonne volonté de Dieu envers nous, laquelle estant fondée sur la promesse gratuite donnée en Jésus-Christ, est révélée à notre entendement, et scellée en nostre cœur par le Saint-Esprit. » Calvin ne s'élève pas avec moins d'ardeur que Luther contre la théologie scolastique, qu'il appelle la doctrine des théologiens sophistes, qui enseigne « que nous ne pouvons rien arrester en nous de la grâce de Dieu, sinon par conjecture morale, selon qu'un chacun se répute n'estre indigne d'icelle (3). »

Comme on le voit, Calvin est bien loin d'assigner la certitude du salut au mérite des œuvres, à l'activité de la vie nouvelle; ce qui le ferait retomber indirectement dans la théorie catholique (4), qui fait dépendre le salut des œuvres, et rend toute certitude impossible ici-bas, par le fait même de leur insuffisance absolue (5).

Nous sommes ainsi amenés à examiner les rapports entre la foi, la justification, et la nouvelle naissance. La foi saisit et possède Christ, en qui résident tous les biens célestes, la rédemption, et la sanctifica-

(1) Institutio christiana, III, 2, §§ 33-36. Comp. avec 14, § 8; II, 3, § 8.
(2) Id., III, 2, § 7.
(3) Id., III, 2, § 38.
(4) Id., III, 11, § 16.
(5) Schneckenburger, dans son exposition parallèle de la dogmatique luthérienne et de la dogmatique réformée, a complétement dénaturé l'esprit de cette dernière, et n'a pu l'appuyer que sur des écrits du dix-huitième siècle, en se gardant bien d'avoir recours aux livres symboliques du seizième siècle. Or les mêmes erreurs se retrouvent chez les théologiens luthériens du siècle dernier. L'Apologie de Mélanchthon, Luther, affirment aussi bien que Calvin, que les manifestations de la vie nouvelle du chrétien régénéré sont des signes de la pureté de sa foi, non-seulement pour les autres, mais aussi pour lui-même, et constituent dès lors un des éléments de la certitude du salut. Mais les théologiens réformés, pas plus que les luthériens, n'ont placé l'accent sur ce point.

tion. Notre faiblesse demande avant tout, que Dieu pénètre de sa grâce prévenante et de sa miséricorde infinie le pécheur, dont Jésus-Christ a effacé par son sang les péchés, qui lui rendaient impossible l'accès auprès du père céleste. Ce ne sont pas nos bonnes œuvres futures, entrevues par la prescience divine, qui nous concilient la charité de Dieu, mais notre misère même. Nous ne sommes pas non plus justifiés par la vertu propre de notre foi, ou comme si elle possédait par elle-même une vertu sanctifiante, car notre justification participerait de son imperfection. Non, la foi nous justifie, grâce au principe dont elle se nourrit, c'est un instrument, qui saisit en dehors de nous Christ, dont la rédemption a couvert et caché nos péchés devant Dieu. Nous obtenons ainsi par l'imputation de ses mérites, de sa justice (aussi de son obéissance active) et par le pardon des péchés la justification (1).

Cette justification constitue l'acte divin de la réconciliation, dans lequel Dieu envisage comme justes ceux auxquels il a accordé sa grâce. Osiander affirme, il est vrai, que Dieu ne peut justifier par un acte juridique, et en vertu de l'imputation d'un mérite étranger, ceux qui sont en fait dans les liens de l'injustice. S'il est vrai que notre justice réelle et actuelle constitue l'un des éléments essentiels de la justification, nous devons affirmer que jamais nous ne serons justifiés ici-bas. Or il n'y a pas de milieu possible ; la justification subsiste tout entière, ou n'existe pas. Une justice partielle serait impuissante contre les angoisses de notre conscience, et nos progrès imparfaits, pleins de rechutes, ne pourraient nous assurer ni repos, ni paix, ni joie spirituelle. Aussi devait-il logiquement exister dans le plan divin une justification autre, que celle qui découle de la sanctification.

Calvin qualifie d'argument absurde, l'opinion qui veut que l'homme soit justifié, parce qu'il est participant du Saint-Esprit. Il n'existe aucun rapport entre Dieu et le pécheur, tant que ses péchés ne sont pas pardonnés. Mais, ajoute-t-il (2), « Jésus-Christ nous donne l'un et l'autre, et nous obtenons l'un et l'autre par la foy, assavoir nouveauté de vie et réconciliation gratuite. » Calvin ne veut pas plus séparer, que confondre la justification et la nouvelle naissance. Le même Christ, qui, saisi par la foi du fidèle, lui concède à titre gratuit le pardon des péchés et l'assurance de ce pardon, y joint aussi par amour la nouvelle naissance. Celle-ci inaugure déjà pour lui le sentiment de joie spirituelle, qui accompagne la conscience du pardon et de la délivrance, mais il sait aussi combien ce sentiment est variable, et pourrait plonger l'âme dans une sécurité trompeuse (3). Aussi veut-

(1) Institutio christiana, III, 3, § 1; 11, §§ 7, 10, 21, 23; 2, § 39.
(2) Id., III, 3, § 1.
(3) Id., III, 3, § 3.

il que la foi évite d'analyser ses propres sentiments, de s'y complaire, et songe plutôt à progresser dans la voie du renoncement et du renouvellement. Le catéchisme d'Heidelberg, fidèle à l'esprit de Calvin, fait découler de la justification la reconnaissance chrétienne, qu'il place à la base de toute la morale.

A quels signes reconnaît-on la nouvelle naissance? Les théologiens réformés et luthériens sont tous d'accord sur ce point important, tous déclarent, que les bonnes œuvres manifestent au monde la bonté de l'arbre, c'est-à-dire la sincérité de la foi du chrétien, et sont pour le fidèle lui-même un gage de son propre salut. Les premiers théologiens de l'âge héroïque de la Réforme insistent moins sur cette preuve, chère à la théologie moderne, que sur ce qu'ils appellent le témoignage intérieur de l'Esprit-Saint ou le sentiment de leur adoption, que Dieu communique à ses élus. Nous n'avons à constater qu'une nuance psychologique entre la théologie luthérienne et la théologie réformée. Celle-là insiste surtout sur l'adoration et la contemplation de la libre grâce de Dieu, celle-ci, sur la reconnaissance du chrétien, qui veut glorifier la volonté et l'acte de Dieu. Cette nuance, bien loin d'établir un conflit entre les deux Eglises, ne peut que montrer la richesse des dons de Dieu, et la nécessité d'une union féconde des deux tendances.

Ne sommes-nous pas forcés de considérer comme une cause de divergence plus profonde l'importance exclusive assignée par la théologie calviniste au dogme de l'élection éternelle? Nous pouvons nous demander, si Calvin et Luther ne font pas dépendre la certitude du salut, celui-ci de la foi en Christ, celui-là de la connaissance, qu'acquiert de son élection le fidèle? Cette question nous amène à étudier avec détail dans les écrits de Calvin son dogme favori de la prédestination. Ce qui donne au chrétien une assurance joyeuse et inébranlable, enseigne Luther, c'est moins la profondeur et la force de sa foi, que la puissance de l'objet dont elle se nourrit, Christ. Par contre, Calvin rattache la certitude de l'élection à la seule foi en Christ, et sans foi l'élection n'existe pas pour lui. Bien plus, l'élection n'est pas l'objet exclusif de la foi; c'est Christ qu'elle a en vue, Christ, par lequel seul Dieu communique au monde toutes ses grâces. Aussi Calvin et Luther appellent tous deux Christ le miroir de notre élection (1).

Calvin, tout en niant la possibilité de l'élection en dehors de Christ et de la foi, enseigne cependant une prédestination absolue, reposant

(1) Rudelbach, Reformation, Lutherthum und Union, considère cette image comme appartenant exclusivement à Luther, ce qui prouve son peu de connaissance de la dogmatique de Calvin.

sur la toute-puissance de Dieu, base de l'élection de quelques-uns et de l'éternelle réprobation du plus grand nombre (1). « Toutefois, dit-il, ce qu'aucuns objectent, que c'est une trop grande cruauté, et laquelle ne convient point à la clémence de Dieu, d'exclure aucun pécheur de la rémission des péchez, quand il requerra miséricorde, la réponse est facile. Car il ne dit pas (saint Paul) que Dieu leur déniera pardon, s'ils se convertissent à luy, mais il dit notamment, que jamais ne se retourneront à repentance, en tant que Dieu les frappera d'un aveuglement éternel, à cause de leur ingratitude. »

Le fruit de cette doctrine, dit Calvin, est l'humiliation absolue de l'homme, suivie de son élection glorieuse jusqu'à la certitude inébranlable de son bonheur éternel. Aucun théologien pieux n'a osé nier directement cette vérité, mais le plus grand nombre l'ont déguisée dans des formules, qui lui ôtent toute valeur, en faisant de la prescience divine la base de la prédestination. Voilà, selon lui, la vraie définition du dogme (2) : il y a un décret éternel de Dieu sur le sort qu'il se propose d'infliger à chaque homme. Tous les hommes n'ont pas été créés dans une situation égale; aux uns est réservée à l'avance la vie, et aux autres la damnation éternelle. Assurément, beaucoup d'entre les hommes, qui ont entendu la Parole, n'en persistent pas moins dans leur incrédulité. Aussi devons-nous admettre que Dieu a, une fois pour toutes et d'une manière irrévocable, déterminé ceux auxquels il accorderait le salut, et ceux qu'il abandonnerait à leur destinée. L'élection ne repose pas sur le mérite des élus, mais sur la libre miséricorde de Dieu, dont la justice sainte se contente de fermer aux damnés la route du salut (3). L'élection présuppose la réprobation. Calvin ne craint pas d'enseigner, en s'appuyant sur Rom. IX, 11, que Dieu a créé des âmes prédestinées à l'éternelle damnation (4).

Tout repose, en dernière analyse, sur la volonté libre de Dieu, et nous n'avons pas à nous creuser la tête, pour assigner une autre cause aux destinées diverses, qui sont le partage des hommes ici-bas et dans une économie supérieure. Pour réaliser ses décrets à l'égard des damnés, Dieu les prive de l'ouïe de la parole, et les endurcit au contact de l'Evangile. Ils ont des yeux pour ne point voir, des oreilles pour ne point entendre. Pourquoi Dieu agit-il ainsi? A cause de leur méchanceté, répond-on. Oui sans doute, mais nous-mêmes ne sommes pas moins coupables; nous ne valions pas mieux

(1) Institutio christiana, II, 2-6; III, 21-24. De libero arbitrio, 1543. Opus c. 216-351. Consensus pastorum Genevensium de æterna prædestinatione.
(2) Id., III, 21, § 7.
(3) Id., III, 24, §§ 1-12.
(4) Id., III, 23, 24, § 12.

que les païens, auxquels Christ n'a pas voulu se faire connaître. Nous devons donc nous borner à affirmer, que la prédestination des méchants à la damnation a en vue la manifestation de la gloire divine.

Calvin n'est pas embarrassé pour répondre à ceux qui lui demandent, comment il peut établir la justice de la sentence de condamnation formulée contre des infortunés, fatalement enclins à suivre les penchants mauvais, qui sont comme leur substance. Nous devons, dit-il, considérer comme juste la volonté de Dieu, quelle qu'elle soit, et affirmer que tout relève d'elle. Aussi tombons-nous dans la faute des impies, toutes les fois que nous cherchons à soulever d'une main profane les voiles des profondeurs divines. La volonté de Dieu constitue la règle souveraine et unique de la justice. Tout en nous représentant Dieu comme souverainement libre, nous ne devons pas voir en lui un despote, en dehors de tout principe et de toute loi. Il est la règle suprême, le principe de tout ordre et de toute législation. Devant le trône du souverain juge, sur mille points nous ne pourrons répondre sur un seul. Il n'y a en l'homme aucune cause d'élection, mais mille motifs de réprobation éternelle, auxquels se rattache la prescience divine.

Cette réponse nous ramène à la culpabilité de l'homme, et nous fait poser cette question nouvelle : de qui procède cette culpabilité? de l'homme, ou de Dieu? Dieu est juste dans ses châtiments, sa sainteté ne subit aucune atteinte, s'il n'est pas lui-même l'auteur du mal. Le péché de l'humanité tout entière remonte à Adam. Aussi avons-nous, avant tout, à résoudre une question capitale, et à nous demander, quel rapport nous pouvons établir entre la chute d'Adam, et les décrets éternels de Dieu? Calvin semble avoir hésité lui-même dans la solution de ce problème redoutable. Assurément la simple condescendance de Dieu ne saurait lui suffire, et cependant il veut rendre l'homme responsable de sa chute. L'homme, dit-il, est tombé, parce que la chute rentrait dans le plan providentiel de Dieu, mais il n'en succombe pas moins à ses propres convoitises. Dieu n'est donc pas l'auteur de la désobéissance, qui se rattache, toutefois, au plan général de sa sagesse, en dehors de laquelle rien ne saurait exister. Nous pouvons avancer à l'appui de notre thèse les propres déclarations de Calvin lui-même, qui affirme avec une égale énergie la culpabilité de l'homme et la justice de Dieu, et qui nie que le diable et les méchants accomplissent le mal par contrainte divine.

Remarquons enfin que, si dans le premier livre il rattache l'objet de la volonté humaine au plan providentiel de Dieu, il ne veut que déterminer la manière, dont le mal, déjà existant dans le monde, se révèle, et n'enseigne dans aucun de ses écrits la détermination

primitive du mal par Dieu, et l'action directe de la volonté divine sur les résolutions coupables de l'homme, avant leur apparition dans l'âme humaine. Il n'en est pas moins vrai, que les Eglises créées par son génie, ont vu les doctrines supralapsaires obtenir souvent la prépondérance dans leur sein. Calvin enseigne certainement la création de l'homme dans un état de pureté parfaite. « Dieu donques, (voir *Inst.*, I, ch. xv, § 8), a garny l'âme d'intelligence, par laquelle elle peut discerner le bien du mal... il luy a quant et quant adiousté la volonté, laquelle a avec soy l'élection ; ce sont les facultez dont la première condition de l'homme a esté ornée et anoblie, etc. »

Comme Calvin semble nier l'action directe de Dieu sur le mal, nous sommes amenés à chercher dans le diable et dans l'homme la cause de la chute. Par contre, dans son troisième livre (ch. XXIV, § 7), il parle des adversaires, qui « disent qu'Adam a esté créé avec son franc arbitre, pour se donner telle fortune, qu'il voudroit, et que Dieu n'avait rien déterminé de luy, sinon de le traiter selon ses mérites. Si une si froide invention est receue, où sera la puissance infinie de Dieu, par laquelle il dispose toutes choses selon son conseil secret, lequel ne dépend point d'ailleurs? » Dieu ne saurait avoir créé l'homme, la plus noble des créatures, sans un plan conçu de toute éternité. Quoi qu'on fasse, on ne peut pas faire abstraction de la prédestination, en parlant de la postérité d'Adam, car le simple cours de l'ordre naturel est insuffisant, pour expliquer l'effroyable désordre, dans lequel la faute d'un seul homme a entraîné ses descendants.

Qui empêche, ajoute Calvin, d'admettre pour un seul homme la vérité, qu'on est contraint d'admettre pour sa postérité tout entière? Si l'Ecriture nous enseigne, que par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort, et si l'ordre naturel ne suffit pas pour expliquer ce fait, nous sommes ramenés au décret éternel de Dieu. Oui, ce décret est horrible, je l'avoue, s'écrie Calvin, mais personne n'oserait nier que Dieu ait prévu l'acte d'Adam avec toutes ses conséquences, et qu'il ne l'ait prévu, parce qu'il l'avait prédestiné. Il a laissé faire un acte, irréalisable sans le concours de sa puissance, et qui s'est accompli, parce qu'il l'avait voulu (voir tout le § 7 du ch. XXIII du 3e livre). Nous ne saurions voir dans ce passage et d'une manière absolue, l'affirmation que Dieu est l'auteur du mal, car Calvin s'exprime ainsi : « Nous confessons à salut que Dieu... a aussi cognu qu'il appartenait à sa volonté toute puissante de convertir le mal en bien, plus tost que de ne permettre point qu'il y eust nul mal. » Calvin signale une double action de Dieu en présence des méchants. Il les abandonne à eux-mêmes, et les livre à leur propre endurcissement ; il les provoque, en outre, par l'entre-

mise de Satan, à s'enfoncer sous sa propre inspiration dans la voie du mal. L'endurcissement de Pharaon est un acte de Dieu lui-même.

Calvin n'a jamais enseigné que Dieu retire entièrement son esprit de l'homme sans cause déterminante, et de manière à transformer un saint, un juste, un enfant de Dieu, tel qu'était Adam sorti des mains du Créateur, en un blasphémateur, et en un impie. En exposant les doctrines de Calvin, on est donc en droit d'affirmer, que pour lui l'abandon de l'homme par Dieu présuppose l'abandon de Dieu par l'homme, abandon prévu assurément par Dieu, et devenu ainsi par sa volonté partie intégrante de son plan éternel. Si Calvin fait procéder la prescience de la prédestination, comme il ne s'explique pas avec précision sur la nature de cette prescience, on peut dire qu'à ses yeux Dieu tire de sa volonté prédestinante la prescience de la réalisation du mal, en tant que, sans son consentement, cette réalisation du mal serait aussi impossible, que la connaissance que Dieu pourrait en avoir (1).

Si nous voulons reproduire la doctrine authentique et officielle de Calvin sur ce point, nous devons nous borner à affirmer que, d'après lui, le péché d'Adam est retombé sur ses descendants en vertu du décret de Dieu, et que ce péché, devenu héréditaire, a fait tomber tous les enfants d'Adam sous la loi de la damnation éternelle. Dieu dans sa sagesse a résolu d'élire et de sauver une petite portion de cette masse de perdition. En ce qui concerne cette masse elle-même, Dieu ne s'est pas contenté de l'abandonner à sa misérable condition. Sa sagesse, qui s'étend sur tout l'univers physique et moral, l'embrasse dans son activité, et fait tourner à sa gloire ses châtiments, et ses épreuves, dans le cours de l'histoire comme dans l'économie future. Cette doctrine, quelque choquante qu'elle paraisse, ne dépasse pas de beaucoup l'infralapsarisme d'Augustin. Le dogme luthérien lui-même du péché originel et de ses conséquences aborde les mêmes questions, doit résoudre le même problème, et chercher, aussi bien que le dogme calviniste, à établir les rapports qui peuvent exister entre l'hérédité fatale du péché, et le sentiment de la culpabilité? Il doit se demander comment nous pouvons concilier la miséricorde de la providence avec l'hérédité fatale du péché d'Adam, qui sans elle ne subsisterait pas? Comment, enfin, il se peut faire que des nations, qui n'ont jamais entendu parler de l'Evangile puissent être, pour un fait

(1) « Je nie, dit Calvin, que le péché doive être moins imputé à l'homme, parce qu'il est nécessaire, je nie, en outre, qu'il puisse être évité, parce qu'il est volontaire. Nous sommes misérables en tant qu'esclaves, inexcusables en tant que libres. » Lettres de Calvin, édition Bonnet, I, 359. Institutio christiana, II, 5, 5, § 4; I, II, 5, 1.

en dehors de leur puissance, condamnées pour l'éternité? Tant que sur ce point elle n'a pas subi des transformations profondes, la dogmatique luthérienne enseigne, bien qu'en hésitant sur la question de l'hérédité du péché d'Adam, une prédestination absolue de quelques-uns à la damnation éternelle, et de tous à la coulpe procédant du péché d'Adam.

L'Eglise luthérienne a toujours nettement affirmé l'universalité des promesses divines, bien qu'elle n'ait pas le courage d'assigner constamment pour cause unique de leur accomplissement partiel l'endurcissement des hommes, et qu'elle fasse remonter jusqu'à l'ordre providentiel de la création la cause de la condamnation des nations païennes. Calvin, par contre, nie énergiquement la réalité de l'universalité des promesses. La promesse n'est pas générale, dit-il, dans la réalité de son application, et c'est là ce qui importe en dernière analyse. Il est évident, que tous les hommes ne sont pas appelés au salut, que tous ceux, qui sont invités, n'acquièrent pas la foi. Mais Dieu n'a jamais fait une promesse semblable, Dieu ne doit rien à l'homme. Pas plus que les animaux ne sont en droit de se plaindre de Celui, qui ne les a pas élevés à la dignité de l'homme, l'homme n'est en droit de se plaindre de ne point avoir de part aux promesses de la grâce. Jésus lui-même, la tête de l'Eglise, est Fils de Dieu en vertu du libre choix du Père, et non pas en vertu de sa vie pure et sainte. En voulant la naissance d'hommes prédestinés dès le sein de leur mère à une mort certaine et réalisant sa gloire par leur damnation, Dieu révèle en eux sa justice, comme il manifeste sa miséricorde infinie dans les élus. Il n'y a là aucune injustice, puisqu'il n'existe dans le monde aucune loi capable d'empêcher Dieu d'en user avec ses créatures selon son bon plaisir, de sauver les uns, et de laisser périr le plus grand nombre.

Calvin établit par sa théorie deux classes d'hommes bien distinctes: tandis que les uns, objets du libre amour de Dieu, sont transformés par lui en des créatures libres et spirituelles, les autres ne sont que les instruments misérables de la volonté divine. Ce dualisme irréductible semble même pénétrer jusqu'au sein de l'essence divine, puisqu'il distingue en Dieu la justice et l'amour, dont l'action vivifiante et idendique, s'adressant à des hommes tous également coupables, devrait les arracher tous à une même destinée. Calvin veut montrer en Dieu l'existence d'une force supérieure à la justice et à l'amour, qui règle leurs mouvements, les objets de leur activité, et les degrés divers de leur efficace. Il ne veut pas que l'on donne à cette puissance suprême les noms d'arbitraire et de fatalité; nous devons, selon lui, l'envisager comme une sagesse incompréhensible.

Mais, en admettant une sagesse supérieure à l'essence morale de Dieu, au lieu de l'en faire découler comme de sa source, Calvin montre que, pour lui, l'essence morale de Dieu n'est point la vérité suprême, qu'il aime mieux chercher dans la toute-puissance de Dieu.

Ce dualisme ébranle profondément toute l'économie morale. Le même Dieu, qui condamne le mal, le fait naître, et nous nous trouvons en face de deux volontés contradictoires coexistant en Dieu, l'une qui commande, et l'autre qui agit. La première n'a plus aucune valeur, puisque c'est la seconde seule qui s'exerce sur les réprouvés. Nous n'en devons pas moins affirmer avec netteté, que Calvin ne veut en aucune manière porter atteinte aux droits sacrés de la vie religieuse et morale, et qu'il sait les respecter, aux dépens, il est vrai, de la logique. La volonté ne saurait compromettre à ses yeux l'efficace et la validité du précepte. De même que les contradictions les plus insolubles en apparence ne doivent pas ébranler notre foi en la justice et en la miséricorde de Dieu, de même, aussi, nous devons affirmer la réalité et la puissance des grâces divines, bien que la volonté mystérieuse de Dieu n'admette qu'une réalisation partielle de ses desseins miséricordieux. Lui-même s'arrête devant les dernières conséquences de sa logique inflexible, et ne se lasse pas de conseiller aux fidèles de s'en tenir aux causes les plus manifestes de la réprobation des méchants, sans se perdre dans l'obscurité de la sagesse insondable de Dieu, et de s'attacher avec simplicité à la parole révélée de Dieu, et à Christ, miroir de notre élection.

L'élection, pour Calvin, bien loin de dépendre de la foi, en est le principe et la base. La foi ne procède pas non plus de la certitude que l'homme acquiert de son élection, mais la fait naitre. Aussi Calvin conseille-t-il aux fidèles de ne pas chercher à approfondir en dehors de la foi les mystères de l'élection divine, mais de puiser dans leur foi elle-même une certitude inébranlable et triomphante. La vocation est un des signes infaillibles et nécessaires de l'élection. Celui qui n'est pas appelé, n'est pas élu, bien qu'il y en ait beaucoup d'appelés, mais peu d'élus. Le dogme de l'élection, dit Calvin, ne fait que confirmer la Parole et les sacrements. Ceux-ci sont, au début, le partage des réprouvés eux-mêmes, mais plus tard ils disparaissent, ou se transforment en des instruments de vengeance, et en des moyens d'endurcissement. Seuls les élus reçoivent de la miséricorde divine une grâce spéciale, le don de la persévérance. Le décret divin d'élection renferme, outre la vocation gratuite, le don du gage de l'héritage futur, c'est-à-dire la certitude de la filiation divine par le témoignage du Saint-Esprit. Sans vouloir nous perdre dans les abîmes insondables des mystères célestes, et en nous tenant hum-

blement aux rudiments actuels de la foi, nous devons remonter au principe même de la foi, l'élection, et rendre gloire à Dieu, de peur d'oublier la cause, en adorant l'effet. L'appel et la foi sont complétés par l'élection, qui renferme implicitement le don de persévérance. Nous pouvons avoir une communion intime et vivante avec le Christ, vers lequel se dirigent les regards du pécheur, qui veut contempler le Père réconcilié avec le monde, vers le Christ, dans lequel nous pouvons contempler, comme dans un clair miroir, notre élection précieuse. C'est au corps de Christ, que Dieu a résolu de rattacher les élus, comme autant de membres purs et saints; nous sommes assurés d'être inscrits au livre de vie, si nous vivons dans l'union du Fils, le bon berger, qui ne souffrira pas qu'aucune de ses brebis s'égare. Comment se fait-il, pourrait-on objecter à Calvin, qu'il y ait tant d'âmes, qui chaque jour abjurent leur foi? Il répond qu'il existe une foi extérieure apparente, qui permet de confondre avec les véritables élus de Dieu ceux qui sont appelés sans être élus. Mais ces faux croyants n'ont jamais ni possédé, ni même connu ce sceau intérieur de l'élection, ce gage précieux de l'héritage éternel, qui fait la joie des vrais fidèles. La foi embrasse les horizons infinis de l'avenir, et se nourrit de certitudes divines. Les élus eux-mêmes peuvent tomber lourdement, mais jamais dans l'impénitence finale; ils conservent dans leur cœur, même au sein des plus graves égarements, un germe d'élection, tandis que les non-élus, qui ont pu un moment vivre dans la communion du Saint-Esprit, sont de nouveau, et pour jamais, abandonnés par Dieu, à cause de leur ingratitude.

Dans l'exposition des sacrements, aussi bien que dans les dogmes du péché et de la justification, Calvin offre plus d'analogie avec Luther que Zwingle, et les symboles protestants de la seconde période, les plus importants, ont tous adopté ses enseignements et ses formules, tandis que les idées particulières de Zwingle n'ont pu obtenir droit de cité dans aucun.

L'idée fondamentale de Calvin se rattache aux enseignements de Zwingle à ses débuts et vers la fin de sa carrière. Il envisage les sacrements, non pas comme de simples signes, et comme des actes de pure adoration et de mémorial, mais comme un sceau, un gage d'une grâce divine actuelle, et possédant, par cela même, une puissance mystérieuse et réelle. Nous retrouvons la même pensée dans le caté-

chisme de Heidelberg, la confession helvétique de 1566, les confessions de foi française, belge et écossaise (1).

Le baptême, en particulier, est envisagé par Calvin (2) comme une image de notre purification spirituelle, mais aussi, et surtout, comme le gage de la grâce divine, comme le signe voulu et institué de Dieu de l'entrée du fidèle dans l'alliance céleste, comme le sceau de notre filiation divine. Il trouve arrogant d'affirmer que les enfants ne connaissent pas la foi ; ils peuvent posséder un germe de foi, que le Seigneur dépose dans leurs âmes tendres encore, et auquel sa grâce donnera plus tard l'accroissement. Sa formule prédestinatienne absolue semble l'empêcher de voir dans le baptême autre chose qu'une simple vocation, qui n'a qu'une valeur relative, et ne signifie nullement la communion réelle des grâces divines. Il n'a pas cependant toujours tiré cette conséquence extrême de son système. Les symboles réformés (3) s'expriment de même.

En Suisse, nous voyons apparaître de bonne heure une vive réaction contre la conception zwinglienne de la sainte cène. Strasbourg et Bâle donnèrent le signal de la lutte. La règle ecclésiastique de Zurich, à la date de 1532, qualifie elle-même les sacrements de mystères profonds et saints, qu'on ne doit pas amoindrir et déprécier à cause des abus que la Rome papale y a introduits. L'apparition du petit traité de Luther sur la sainte cène fit naître de nouvelles hésitations. Les Zurichois, par scrupule patriotique, s'unirent plus étroitement à Zwingle, dont les parents et les amis, en particulier Walther et Bullinger, continuèrent l'œuvre dans le même esprit. Ils publièrent en 1545, en réponse au traité de Luther, la vraie confession des serviteurs du Christ, pour combattre et nier en termes énergiques et précis la présence du corps et du sang de Christ dans l'eucharistie.

(1) Catechismus Heidelbergensis, 9, 65, 69, 73. Confessio Helvetica, I, 19. Gallica, 34. Belgica, 33. Scotica, 21.

(2) Institutio christiana, IV, 15 (Baptismus). IV, 1, 5; 17, 18 (Pædobaptismus).

(3) Catechismus Heidelbergensis, cf. 69, 73. Belgica, 34. Scotica, 21. Certo credimus, per baptismum nos Jesu Christo inseri justitiæque ejus participes fieri. Helvetica, I, 19. Intus regeneramur, purificamur adeo per Spiritum sanctum, foris autem accipimus obsignationem maximorum donorum in aqua. Anglica, 27. Le baptême n'est pas simplement un signe de la profession chrétienne, mais encore « signum regenerationis per quod tanquam per instrumentum recte baptismum suscipientes ecclesiæ inseruntur, — promissione — visibiliter obsignantur, fides confirmatur, et vi divinæ invocationis gratia augetur. » Comme on le voit, l'efficace sacramentelle est ici rendue dépendante de la foi. Par contre, dans la liturgie anglicane, nous lisons, après la formule du baptême de l'enfant : Puisque nous voyons, mes bien-aimés frères, que cet enfant est régénéré, et rattaché au corps de l'Eglise, offrons nos actions de grâce. Ces paroles ont été de nos jours le sujet de violentes controverses sur la régénération baptismale, dans laquelle Rob. Wilberforce, et Pusey lui-même n'ont voulu voir que la justification.

Sur ces entrefaites, Calvin commença à exercer dans la Suisse française une influence prépondérante, et à y représenter une tendance intermédiaire et conciliatrice. Depuis son séjour à Strasbourg, et la signature de la concorde de Wittemberg, il avait pris à cœur l'union des diverses communions protestantes. Il composa en 1540 un petit traité substantiel, concis, mais capital sur la cène du Seigneur. Il se pose hardiment en face de Luther et de Zwingle dans la fière indépendance de sa pensée, tout en cherchant à concilier et à réunir en une synthèse sérieuse les éléments communs et vivants que leurs deux systèmes renferment. A ses yeux, le but de l'acte auguste de la sainte cène est le gage de la part de Dieu de la promesse, par lui faite à l'homme, du corps et du sang de Christ, qui doivent le nourrir jusque dans la vie éternelle et la lui communiquer dès ici-bas. Cette communion réveille aussi les sentiments de gratitude et de zèle de notre foi et de notre amour, qu'elle fortifie et développe dans nos cœurs. Elle nous ouvre l'accès auprès du Christ, mort pour nos péchés et ressuscité pour notre justification, elle efface nos péchés, et nous rend cohéritiers de la gloire qu'il possédait dès le commencement auprès de Dieu. Calvin chercha à montrer le principe, qui rattache à la cène les biens qu'elle communique au fidèle. Christ, dit-il, s'unit étroitement aux grâces, qu'il nous a acquises par son sang; elles ne nous sont communiquées que quand lui-même s'est approché de nous. Il ne nous suffit pas d'être en communion d'esprit avec Christ, et nous devons être réellement participants de son humanité, puisque c'est par elle, c'est-à-dire par son corps et par son sang, que la vie éternelle nous a été assurée. Aussi les paroles de consécration ne séparent-elles jamais le corps et le sang de Christ des grâces qui y sont attachées. Christ, y compris son humanité, est matière et substance des sacrements, dont ses bienfaits sont la résultante féconde.

L'action du sacrement est donc inséparable de sa substance, autrement elle perd toute autorité réelle. La sainte cène est pour le fidèle une communication de Christ lui-même; elle n'est rien, si elle ne renferme Christ tout entier. Christ, dans sa divinité aussi bien que dans son humanité, est la source de toutes les grâces. Aussi appelle-t-on le pain et le vin corps et sang de Jésus-Christ, parce qu'ils sont également les signes visibles et les moyens, auxquels Christ a recours pour nous communiquer son corps et son sang.

En fait, Calvin présente de grandes analogies avec Luther. Il se contredit, par contre, formellement, dans l'exposition du dogme, et se rapproche de Zwingle dans l'explication des paroles de consécration. Pour lui, le mot « est » équivaut à « signifie, » sans qu'on doive pour cela réduire les éléments de la sainte cène à ne plus être

que de simples signes. Il reconnaît dans cette opinion une erreur fondamentale de Zwingle. Les symboles ne sont pas une simple présentation, mais l'offre réelle et vivante du corps et du sang de Jésus-Christ, et les signes sont étroitement unis aux choses signifiées. Calvin ne veut pas non plus recourir, pour assurer cette union du signe et de la chose signifiée, à une transformation magique des éléments, ou à la présence matérielle, fatale et magique, elle aussi, du corps et du sang de Christ; il lui suffit d'avoir reçu de Christ lui-même des promesses, qui ne demeureront jamais sans effet.

Tel est, dans ses traits généraux, le traité qui valut à Calvin les félicitations directes de Luther, et qui, comme le déclare Westphal lui-même, faisait jusqu'en 1549 les délices des luthériens. Ce traité se termine par ces mots : « Nous confessons tous d'un même cœur que nous sommes rendus véritablement participants de la substance du corps et du sang de Jésus-Christ. » Calvin avait su ramener ainsi la question au point de vue de l'accord souabe, et les attaques renfermées dans la petite confession de Luther de 1544 ne le touchent en rien.

Calvin put un moment, en voyant l'accueil favorable fait à son traité, concevoir l'espérance légitime d'étouffer les germes de division, et de rapprocher les partis. Il dut bientôt reconnaître qu'une réconciliation avec les luthériens ne serait ni sérieuse ni durable, tant qu'il n'aurait pas réussi à faire rétracter aux théologiens de Zurich leurs assertions tranchantes et erronées de 1545. Nous le voyons se plaindre vivement de Zwingle dans ses lettres à ses amis Viret et Farel, qualifier de profane sa conception des sacrements, et s'élever contre l'étroitesse d'esprit des Zurichois Walther, Bullinger et autres, qui jettent feu et flamme, quand on ose préférer Luther à Zwingle, comme si l'Evangile lui-même était en cause. Pour être juste, dit-il, nous devons proclamer la supériorité de Luther, et nous ne croyons nullement porter atteinte par là au mérite de Zwingle. Malgré ces difficultés personnelles, Calvin chercha à faire abandonner aux Zurichois le point de vue le plus tranchant de Zwingle, leur assurant que l'on pouvait donner à la sainte cène la portée du don et de la communion de Christ lui-même, présent spirituellement dans le sacrement, tout en admettant leur interprétation des paroles de consécration, et en écartant de la définition dogmatique du sacrement les pensées et les expressions, qui les avaient scandalisés à juste titre. Pour obtenir ce résultat si précieux, il n'était, disait-il, nécessaire ni de renfermer Christ dans les éléments, en le faisant descendre corporellement du ciel, ni de reconnaître la possession réelle du corps et du sang de Christ par les incrédules participant au sacrement. A la suite d'un

colloque fraternel, Calvin, Farel et Bullinger signèrent en 1549 le *Consensus Tigurinus* ou de Zurich.

Calvin n'obtint ce résultat qu'en accentuant son accord avec les Zurichois dans l'interprétation des paroles de consécration, et en semblant afficher ainsi une attitude hostile en face de Luther. Bien que ce fussent là des points très-secondaires, ils semblèrent prendre, au point de vue de Calvin, des proportions démesurées, qui reléguèrent dans l'ombre les éléments positifs de sa conception sacramentelle, bien qu'il ne les ait nullement passés sous silence. Les sacrements, est-il dit dans le *Consensus*, ne sont pas de simples signes; en dehors de Christ, et sans lui, ils ne seraient que des ombres vaines. Nous devons les considérer comme le gage de la promesse divine et de notre union avec Christ, dont nous sommes les membres. Ces gages divins sont véritables en vertu de leur origine, et communiquent en réalité les biens, dont ils sont les garants. Nous distinguons, est-il dit plus loin, les signes et la chose signifiée, sans les séparer complétement; les éléments sont les organes de l'action exercée sur nous par Jésus-Christ, qui nous communique le Saint-Esprit; mais ils ne possèdent nullement une valeur magique intrinsèque (thèse XVI). De ce que les sacrements n'ont de valeur que pour les prédestinés et les élus, nous ne devons pas en conclure à leur inutilité et à la vanité des promesses divines.

Cette inefficacité des sacrements provient, au contraire, de l'incrédulité du communiant. Néanmoins, bien que les incrédules ne puissent participer aux grâces attachées au corps et au sang de Jésus-Christ, nous devons affirmer énergiquement que la certitude de la présence de Christ repose, non sur l'intensité de la foi des fidèles, mais sur la vertu sacramentelle offerte à tous les croyants. Nous refusons d'admettre une présence matérielle de Jésus sur la terre. Christ est dans le ciel, possesseur de la puissance divine, limité dans sa seule humanité réelle, qui est rentrée avec lui dans la gloire par la résurrection; c'est au ciel que l'âme doit s'élever par la foi, pour entrer en rapport avec le Verbe dans la communion du Saint-Esprit. Christ nourrit nos âmes par la vertu du Saint-Esprit, en nous faisant savourer par la foi sa chair et son sang, céleste nourriture, divin breuvage. Calvin ne saurait souffrir la pensée de la chair de Christ devenant en quelque manière la nourriture matérielle du corps. Il n'y voit qu'un élément de l'activité rédemptrice de Jésus, sans mélange ou confusion de substance, une communion vivifiante au corps de Jésus, immolé une seule fois sur le Calvaire pour les péchés de l'humanité entière. Toutefois, les fruits de la communion ne consistent pas seulement pour lui dans le pardon des péchés, mais aussi dans la participation

rée le et vivante au Christ Dieu-Homme, devenu ainsi pour notre âme un principe fécond de vie, et communiquant à notre corps lui-même la faculté de ressusciter. Les théologiens de Zurich ne suivirent qu'avec beaucoup d'hésitation Calvin dans cette voie, et nous en avons la preuve dans l'ambiguïté des formules adoptées. Ils se bornèrent, d'accord en ce point avec Luther, à assigner à l'eucharistie, comme efficace essentielle, le pardon des péchés, tout en refusant de voir dans les signes le corps et le sang de Jésus-Christ réellement présents *sub pane*.

Calvin s'était flatté de causer une grande joie à l'Allemagne évangélique en ramenant par ses efforts les théologiens suisses à un point de vue, qui ne pouvait que satisfaire, dans une grande mesure, les idées favorites de Luther. L'édition de la confession d'Augsbourg de 1540 avait obtenu la sanction officielle dans l'Eglise luthérienne. Calvin lui emprunta quelques-unes de ses définitions dans la rédaction du *Consensus*, espérant rétablir par leur moyen la paix entre les deux grandes fractions de l'Eglise évangélique. Un grand nombre d'Allemands, en particulier des théologiens de Strasbourg et de Nuremberg, partageaient ses *généreuses* espérances. L'événement devait dissiper bientôt une illusion aussi trompeuse.

Jean Westphal (1), de Hambourg, cet *homme*, qui ne craignit pas de donner aux villes allemandes (2) le conseil trop fidèlement suivi de traiter sans miséricorde les malheureux persécutés, qui avaient réussi à échapper, sous la conduite de Jean de Lasco, à Marie la Sanglante d'Angleterre, publia, à partir de 1552, des pamphlets d'une violence extrême contre Calvin et contre le *Consensus* de Zurich. Il

(1) Joach. Westphali Farrago confusanearum et inter se dissidentium opinionum de Cœna Domini ex sacramentariorum libris congesta, 1552. Il nomme Calvin lui-même un sacramentaire. De plus : Recta fides de Cœna Domini, 1553. Collectanea sententiarum D. Aurelii Augustini de Cœna Domini, avec une réfutation des sacramentaires, 1555. Fides D. Cyrilli, Episcopi Alexandriæ, de præsentia corporis, etc., 1555. Calvin répondit le 28 novembre 1554, dans sa Defensio sanæ et orthodoxæ doctrinæ de sacramentis, pour justifier la formule du Consensus. Il expose avec fierté ses opinions et traite Westphal de haut en bas. Celui-ci répond par : Adversus sacramentarii cujusdam falsam criminationem justa defensio, 1555. En 1556 seconde défense de Calvin contre les calomnies de Westphal. Ecrits contre Westphal de Jean de Lasco, Bullinger, et Bèze. 1557, dernier écrit de Calvin. Westphal continua la polémique, avec le concours de Brenz, Andreæ, Timan, Heshus, etc. Voir Walchii Bibliotheca theologica selecta, II, 428; Iéna, 1758. Stæhelin, J. Calvin, II, 122, 208.

(2) L'Apologie de Westphal par Mœnckeberg (Joach Westphal und Joh. Calvin, 1855) n'atteint pas le but proposé. Westphal devient son propre accusateur dans sa préface de la Collectanea; il se vante de ses rigueurs, et invoque pour des cas semblables l'exemple de Nébucadnetsar. Il répond à ses victimes, condamnées sans avoir été entendues, qu'elles ont été jugées par les saints synodes de Smalkalde, d'Ephèse.

envisage le pain de l'eucharistie comme devenu substantiellement le corps de Christ, présent partout, bien qu'en dehors de l'espace. Il qualifie les théologiens zurichois et Calvin lui-même d'hérétiques (1), de blasphémateurs diaboliques, de destructeurs des Ecritures et de toute autorité divine. Calvin laissa longtemps ces injures sans réponse, mais ayant appris, en 1554, que Westphal intriguait auprès des Eglises de la basse Saxe, en vue d'opposer un *Consensus* (2) saxon au *Consensus* de Zurich, il composa, dans un but apologétique plutôt que polémique, son explication du *Consensus*, qu'il dédia aux cantons suisses, et dans laquelle il développa l'élément positif de sa doctrine, que Westphal semblait ignorer ou méconnaître. Voyant l'impuissance de ses efforts, Calvin attaqua enfin ouvertement Westphal et Heshus (3).

Calvin peut demander à Westphal si les théologiens de Zurich ne se sont pas rapprochés de la doctrine luthérienne, si lui, Westphal, ne sait pas que la doctrine du *Consensus* est depuis longtemps consignée dans ses écrits (4). Westphal parle du *Consensus* comme si celui-ci ne voyait dans la sainte cène que de simples signes et une pompe théâtrale. Il jette un voile de suspicion sur la foi, qui accepte Christ, comme si elle n'était qu'un fruit de l'imagination égarée, et traite de même la participation au corps et au sang de Jésus-Christ. Croyez-vous, ajoute Calvin, que la présence de Christ en nous soit une vaine fantaisie? Nous voyons avec quelle énergie Calvin affirmait la participation réelle au corps et au sang de Jésus-Christ, en lisant quelques-unes de ses affirmations. L'humanité, la chair de Jésus, dit-il, communique la vie à l'âme, parce que c'est revêtu de cette chair que le Verbe nous a acquis le salut, et aussi parce que, actuellement encore, nous grandissons en stature et en grâce dans la sainte unité de notre vie cachée en Christ, dont le corps nous communique la sanctification, grâce au souffle puissant du Saint-Esprit. La source mystérieuse de la vie divine se répand dans l'humanité du Verbe et se communique par elle aux fidèles, dans le cœur desquels

(1) Dans son Epistola Nuncupatoria, il dit : « Le diable se dispose à agrandir l'enfer, avec le concours des sacramentaires, qui, transformant en de simples signes le baptême et la sainte cène, suppriment le sacrement tout entier, etc. »

(2) Westphal réussit en 1557 à faire signer à un grand nombre de pasteurs de la basse Saxe la Confessio fidei de Euch. sacr., en réponse à la seconde défense de Calvin.

(3) Calvin écrivit contre Heshus : De vera participatione carnis et sanguinis Christi. Heshus engagea à Heidelberg une controverse sur la sainte cène contre Klébitz. Tous deux furent déposés, et cette mesure fut approuvée par Mélanchthon.

(4) Secunda defensio, p. 659.

elle jaillit avec abondance (1). Les disciples de Westphal murmurent, quand il parle d'une jouissance spirituelle du sacrement, comme s'il ôtait au sacrement toute réalité et toute vie!

Puisque le mot réel s'applique à toute vérité contraire à l'illusion et au mensonge, il se croit en droit, lui Calvin, d'en faire usage au même titre que ses adversaires, car il admet, lui aussi, une participation réelle au corps et au sang de Jésus-Christ, tout en refusant de lui assigner une signification charnelle et grossière. Voilà pourquoi il refuse d'employer les expressions de *commixtio carnis, confusio,* qui assignent un caractère charnel et passif au corps spirituel de Jésus; mais, à ses yeux, Christ nous communique, en nous en pénétrant, la puissance vivifiante de sa chair, comme le soleil nous fait vivre par les rayons généreux de chaleur et de lumière qu'il projette sur nous. Tout en demeurant dans le ciel, il agit sur nous avec puissance et nous assure la jouissance spirituelle de sa chair. Le divin médiateur, qui nous rend participants des grâces du corps glorifié de Christ est le Saint-Esprit, dont l'action, aussi mystérieuse qu'efficace, fortifie en nous l'homme spirituel, en nous criant par la voix intérieure de la conscience : *Sursum corda!* Seule la foi peut recevoir Christ, et quiconque enseigne une autre doctrine sépare arbitrairement Christ et le Saint-Esprit. Non sans doute que l'incrédulité de l'impie détruise la vertu du sacrement, ce qui serait placer Dieu sous la dépendance des plus misérables créatures (2). Mais la foi peut seule participer aux bienfaits spirituels du sacrement, auquel elle communique toutefois une signification et une portée corporelles. Calvin semble considérer les grâces qui émanent du corps de Christ, comme autant de vertus du Saint-Esprit, mais du Saint-Esprit envoyé par Christ lui-même, et qui rayonne de son humanité en vue d'accomplir notre union avec lui. Cette union s'accomplit pour Calvin par l'élévation jusqu'au ciel de notre âme pénétrée d'enthousiasme et d'amour, sans qu'il y joigne l'extase mystique du corps lui-même.

Les injures passionnées de Westphal éveillèrent la méfiance des théologiens luthériens qui tous, à l'exception de l'école de Mélanchthon, envisagèrent avec une vive répugnance les relations de Calvin avec les théologiens de Zurich. Il ne s'agissait plus ici de formuler officiellement le contenu de la sainte cène, comme dans les longues

(1) Secunda defensio, p. 657. « Nos sibi conjungens non modo vitam nobis distillat, sed unum quoque nobiscum efficitur : A carnis suæ substantia Christum vitam in nos spirare. » Voir les nombreux passages rassemblés par l'Américain Nevyn (the doctrin of the reformed church on the Lords supper, p. 3-12).

(2) Secunda defensio, p. 656.

controverses de Luther et de Zwingle, mais plutôt de définir la nature de l'union mystérieuse de la grâce, ou de Christ, avec les éléments eucharistiques, question à laquelle se rattachaient les communions indignes et l'ubiquité du corps de Christ. Il fut de mode en Allemagne d'accoler au nom de Calvin l'épithète de zwinglien et de le considérer comme plus dangereux encore que le réformateur de Zurich, parce qu'il avait su déguiser sa pensée sous des formules aussi habiles que raffinées. La Formule de concorde elle-même est tombée dans cette erreur aussi fausse qu'injuste, et, sans nommer Calvin, met sa doctrine sur le même rang que celle de Zwingle.

Néanmoins, l'opinion intermédiaire de Calvin rencontra en Allemagne, à côté d'adversaires acharnés, des partisans sérieux et sincères. Mélanchthon (1) prêcha ouvertement l'accord avec les réformés, l'abandon des questions subtiles et frivoles, et l'affirmation énergique et commune des vérités fondamentales. Albert Hardenberg assura longtemps la prépondérance du rite réformé à Brême pendant l'administration du bourgmestre Martin Van Buren. Même après la chute de ces hommes éminents, l'élément réformé conserva la prépondérance dans cette ville libre. Il en fut de même, après de nombreuses évolutions en sens contraire, dans le Palatinat, la Hesse et l'Anhalt. La confession réformée s'affirma et se consolida en Allemagne par la publication du *Catéchisme d'Heidelberg*, rédigé en 1563 par Zacharie Ursinus et Gaspard Olévianus. On vit se constituer en face de l'Eglise luthérienne une Eglise réformée, moins remarquable par le nombre que par l'importance de ses membres et la valeur scientifique de ses facultés et séminaires de Heidelberg, de Marbourg et de Francfort. L'accord des théologiens de Zurich et de Genève, en assurant à la Réforme un puissant point d'appui, attira dans le cercle de son activité toutes les Eglises réformées, et rendit prédominante dans le reste de l'Europe la conception réformée de la cène (2). Les progrès de l'élément réformé en Europe, surtout dans le Palatinat, ne firent qu'accroître les haines confessionnelles, et la question décisive de prééminence rendit à l'avance inutiles et stériles les colloques de Maulbronn (1564) entre les Souabes Brenz et Andreæ et les théologiens réformés du Palatinat, et de Montbéliard (1586) entre Andreæ et Théodore de Bèze.

(1) Responsum Heidelbergense, 1559.

(2) La Confessio Scotica enseigne l'union avec le corps et le sang de Jésus-Christ et la participation à la nature divine et humaine de Christ, rattachée à la résurrection. Conf. Belgica, 35. Gallica, 36, 37. Helvetica, 21. Catechismus Heidelbergensis.

Troisième

DEUXIÈME SECTION

L'ÉGLISE RÉFORMÉE DEPUIS LA MORT DE CALVIN JUSQU'AU SYNODE DE DORDRECHT.

Pendant la période qui nous occupe, celle des Eglises réformées, dans laquelle le développement des études théologiques et dogmatiques prit le plus grand développement, fut l'Eglise de Hollande, qui vit la conception plus modérée de la prédestination vaincue sans doute, ou plutôt écrasée un moment, par la formule ultra-calviniste, mais pour préparer en fait dans l'avenir, et malgré son échec, le triomphe d'une conception théologique, qui repousse et finit par condamner le supralapsarisme.

Calvin (mort en 1564) laissa après lui une école qui grandit et se développa, grâce à la création en 1559 d'une faculté de théologie, dont Bèze devint le recteur. Cette école n'exerça qu'une influence secondaire en Allemagne, où se trouvaient de nombreux théologiens réformés, plus modérés et amis de Mélanchthon, mais qui, dispersés et sans point d'appui commun, ne purent exercer, en face de la phalange compacte des luthériens, l'influence légitime à laquelle ils avaient droit. Son influence, par contre, fut aussi intense que profonde en Angleterre, et surtout en Ecosse par le ministère de John Knox.

Antoine de Chandieu et plusieurs autres théologiens, entre autres Marlorat, propagèrent les principes de l'école genevoise jusqu'au massacre de la Saint-Barthélemy (1572), qui compromit pour de longues années l'avenir de l'Eglise réformée, dispersa à l'étranger ses professeurs les plus éminents, et contribua par là au développement si remarquable de la théologie hollandaise. A la suite de luttes sérieuses et violentes, dans lesquelles les questions politiques jouèrent aussi un rôle considérable, l'élément réformé prit le dessus sur les tendances diverses, qui se partageaient depuis longtemps les esprits

en Hollande, les écoles des Frères de la vie commune, les écrits de Thomas A-Kempis, de Jean Wessel et des docteurs luthériens. La lutte désespérée et héroïque du protestantisme hollandais contre le despotisme du sanguinaire Philippe II, puisait sa force et sa grandeur dans une sombre doctrine qui, tout en anéantissant l'humilité humaine devant la majesté divine, communique au croyant une confiance stoïque et un courage indomptable, qui ne recule devant aucun danger, puisqu'il repose sur les décrets divins. La dogmatique calviniste, tout en semblant fouler aux pieds la liberté humaine, communique à l'âme de ses adeptes une puissance morale, une soif de martyre, un héroïsme inflexible, qui lui ont valu ses progrès et ses conquêtes.

La crise politique hâta le succès du calvinisme, et assura une valeur presque officielle à la confession belge, composée en 1562 par Guido de Bres, sans autre mandat que ses convictions, et toute pénétrée de la prédestination calviniste, bien qu'elle ne tombe pas dans le supralapsarisme (1). Elle rencontra, cependant, de nombreux adversaires parmi les réfugiés luthériens de l'Allemagne et les populations de l'Ostfrise, où Jean de Lasco (2) avait propagé des opinions plus modérées. Les théologiens, qui prirent contre Martin Lydius, d'Amsterdam, la défense d'une théorie prédestinatienne moins rigoureuse, furent en 1554 Clément Martenson, et plus tard Cornheert et Arnold Cornelii. Ces derniers, soutenus par leurs nombreux amis des provinces d'Utrecht, de Hollande et de Frise, réclamèrent la révision de la confession belge, qui avait été imposée illégalement aux consciences. De leur côté, les défenseurs de la confession belge réclamaient pour elle, aussi bien que pour le catéchisme d'Heidelberg, l'acceptation sans réserve et annuelle de tous les fonctionnaires et pasteurs.

La controverse prit une forme sérieuse et menaçante, à l'apparition dans l'arène de Jacques Arminius, d'Amsterdam. Elève distingué de Théodore de Bèze, il avait débuté, dans l'intérêt du parti calviniste, par réfuter Cornheert. Il se vit bientôt entraîné par le cours de ses études et de ses pensées dans les rangs des adversaires de Calvin. Installé en 1602 professeur à Leyde, il se vit attaqué avec une violence extrême par François Gomar et Bogermann. Il voulait faire dépendre l'élection de la foi, tandis que ses adversaires affirmaient comme règle unique de la foi la prédestination absolue, d'après laquelle seule les saintes Ecritures devaient être interprétées. Arminius déclarait une telle opinion papiste au premier chef. Ce sont, disait-il, les Ecritures, qui constituent notre règle de foi, et il ne saurait exister de vérité supé-

(1) Belgica. Art. XIII, XVI.
(2) Pierre Bartels, Johannes a Lasko, 1860.

rieure à elles. Lui-même, sans s'en rendre compte, tombait dans une erreur semblable, puisqu'il affirmait *à priori* la liberté humaine, avant d'invoquer les Ecritures, tout en reprochant à ses adversaires de présupposer le décret absolu de Dieu, et de le transformer en principe matériel de la Réforme et antérieur au principe formel. Les ultra-calvinistes craignaient de voir crouler tout l'édifice dogmatique avec le principe de la prédestination, qui jouait pour eux le même rôle que le principe de la justification par la foi pour les luthériens.

Nous pouvons résumer en quelques mots l'attitude des deux partis. Les calvinistes rehaussaient l'honneur et la majesté de Dieu aux dépens de l'homme, qui se transformait entre leurs mains en un instrument aveugle des desseins de la toute-puissance divine. Arminius et ses partisans mettaient, de leur côté, au premier rang la dignité de l'homme, et transformaient, pour ainsi dire, Dieu en un instrument docile de ses desseins. Ceux-là ne voulaient assurément ni anéantir, ni même simplement déprécier l'homme : il n'est à leurs yeux, sans doute, qu'un instrument, mais encore un instrument efficace, nécessaire, libre, puisqu'ils réclament de lui un sacrifice joyeux et sans réserve de sa personnalité. De ce point de vue l'on pourrait même être tenté de dire que, si le souverain principe est le principe moral, qui se propose pour but de son activité ceux qui sont en dehors de lui, le calvinisme place ce principe moral souverain du côté de l'homme, comme l'arminianisme du côté de Dieu. Nous le voyons, en effet, enseigner que Dieu n'a fait toutes choses qu'en vue de sa propre grandeur, mais nous devons aussi en même temps reconnaître, qu'il n'y a point là un principe égoïste et intéressé, mais une manifestation grandiose de la volonté divine, qui assigne — bien que ce point reste imparfaitement développé, — à son activité comme but une partie des humains.

L'arminianisme, de son côté, envisage bien, il est vrai, l'homme comme le but de Dieu, mais sans chercher à se demander si Dieu ne devient pas dans son système un simple instrument entre les mains de l'homme, et s'il ne dépouille pas celui-ci de son but suprême et sublime, qui est l'amour désintéressé pour son créateur. Bien plus, il offre les mêmes lacunes que le calvinisme, et s'attache comme lui, dans son désir de maintenir intacte la majesté souveraine de Dieu, à l'idée exclusive de sa toute-puissance. Il dépasse même sur ce point le calvinisme, et professe une doctrine extrême, que celui-ci a toujours repoussée. Il refuse d'astreindre à aucune loi la toute-puissance divine, et ne conserve plus à l'élément moral qu'une position relative et arbitraire. Arminius enseigne que Dieu veut une chose, non parce qu'elle est bonne en soi et conforme à son essence, mais parce qu'il

l'a voulue. Le bien cesse d'être absolu, et n'est plus que la résultante des faits qui le manifestent. L'image de Dieu en l'homme n'est plus sa vocation essentielle pour le bien, qui est Dieu, mais pour ce que Dieu veut et pourrait également ne pas vouloir. Ces théories semblent subordonner les attributs moraux de Dieu, sa bonté et sa justice, à sa toute-puissance, et ne leur assigner qu'une valeur relative et accidentelle ; elles ne s'appliquent, en réalité, qu'aux attributs de la sainteté et de la justice, car l'armianinisme professe que le bien de l'homme est le but, que s'assigne la miséricorde divine. L'homme a été créé pour le bonheur, et tout dans le gouvernement divin tend à la réalisation de sa destinée.

Le calvinisme lutta avec autant d'énergie que de justice contre une théologie, qui sacrifiait la majesté divine à la grandeur humaine, et qui, en méconnaissant, ou tout au moins en reléguant au second plan, l'idée centrale d'un bien suprême, sur lequel Calvin faisait reposer toute la théologie, relâchait les liens qui rattachent entre elles les individualités humaines, et les abandonnait à leurs caprices et à leurs fantaisies. L'eudœmonisme semble devenu le principe de l'arminianisme, et cette erreur si grave procède de l'atteinte portée par lui à la base objective de la sainteté et du bien dans la volonté de l'homme et de Dieu, ainsi que du peu d'importance assignée à l'idée de la justice divine. Pour l'arminianisme, en effet, ce n'est pas le bien absolu, idéal, qui est à la base du plan providentiel de Dieu, et le bien ne joue plus que le rôle secondaire d'un moyen, mis à la disposition de l'homme, pour lui assurer le bonheur. Il n'y avait, selon lui, dans la nature de Dieu, aucun principe, qui lui interdît de donner d'autres lois morales à l'homme, en tant qu'elles fussent capables d'assurer son bonheur, et la loi du Sinaï n'est obligatoire, que parce que Dieu l'a donnée à l'homme. Il ne montre jamais l'accord profond et indissoluble, qui existe entre le bien-être et la loi morale, il n'enseigne jamais non plus combien l'homme a été créé en vue de l'accomplissement de cette loi. Non, il se contente de montrer l'obligation pour l'homme d'accomplir tout ce que Dieu lui a commandé et imposé dans sa sagesse. Il n'établit aucun rapport entre la puissance, et l'essence morale de Dieu, et se borne à envisager le bien-être (εὐδαιμονία, de là l'eudœmonisme) comme le souverain bien. Nous retrouvons les mêmes tendances dans le domaine des questions politiques et judiciaires.

L'arminianisme comptait dans ses rangs un grand nombre de théologiens distingués, en particulier dans le séminaire d'Amsterdam. Le successeur d'Arminius fut Simon Episcopius, mort en 1643, auteur d'une Institution de la religion chrétienne, puis Etienne Curcellæus

(mort en 1659), Arnold Pœlenbourg (mort en 1666), Pontanus (mort en 1698). Il compte au dix-huitième siècle un grand nombre d'hommes remarquables, Philippe Van Limborch (1711), Adrien de Cattenbourg (vers 1730), Jean Leclerc, né à Genève en 1657, mort en 1736; Wetstein, mort en 1754. Hugo Grotius fut aussi un collaborateur infatigable d'Episcopius. L'arminianisme offre de grandes analogies avec la théologie luthérienne du dix-septième siècle, qui réagit comme lui avec énergie contre le dogme de la prédestination absolue, mais en fait la ressemblance est plus apparente que réelle. Le point de vue théologique de ces deux grandes écoles est tout autre.

Nous ne trouvons dans l'arminianisme aucune trace de mysticisme, et aucune profondeur de la vie religieuse. Il ne semble même pas soupçonner, que le souverain bien consiste pour l'homme à vivre dans une communion toujours plus intime avec Dieu. Favorisant outre mesure le subjectivisme en religion, il croit ne pouvoir mieux assurer la liberté de l'homme, qu'en renfermant la toute-puissance divine dans d'étroites limites, et en abandonnant l'homme à sa propre direction, contrôlée, il est vrai, par les commandements divins. L'arminianisme, en un mot, n'est qu'une restauration des principes d'Erasme sur la liberté humaine. Le principe matériel de la Réforme, maintenu par le calvinisme, qui ne voit dans l'élection en Christ à la foi et au bonheur, que l'acte de justification, accompli de toute éternité devant le tribunal de Dieu pour ceux qu'il rend participants de ses grâces, est, aussi bien que le témoignage du Saint-Esprit, qui en est le gage, relégué dans l'ombre par l'arminianisme.

L'âme humaine, affranchie tout à coup des liens intérieurs si puissants de la dépendance absolue vis-à-vis de Dieu, commence à s'émanciper tout à fait, et ne veut plus reconnaître d'autre frein que le principe formel de la Réforme, l'Ecriture sainte, transformée en une sorte de code officiel. La foi cesse d'être envisagée comme une communion vivante de l'âme avec son Dieu, qui lui assure le salut; grâce à la présence en elle de Jésus-Christ, elle se transforme vite en une simple acceptation intellectuelle des enseignements et des préceptes de la révélation. La conviction individuelle cherche à remplacer la conviction spirituelle et la puissance, qui vient d'en haut, qu'elle a elle-même renversées, par les démonstrations rationnelles et par les arguments historiques de la foi humaine. L'arminianisme, en mettant ainsi l'accent sur le libre arbitre, est retombé dans quelques-uns des errements du pélagianisme, et a substitué la sanctification à la justification. Il a aussi modifié profondément dans le cours de son développement les bases objectives de la justification, c'est-à-dire les dogmes de l'existence de Dieu, de la Trinité, de la personne de Christ, de la

rédemption. Nous voulons examiner chacun de ces points en particulier (1).

L'arminianisme s'élève avec énergie contre l'admission d'une autorité divine de l'Eglise et de la tradition, et ne sait obéir qu'à la sainte Ecriture. Il occupe dans le développement rapide de l'Eglise réformée la place du supranaturalisme biblique, qui n'est apparu au sein de l'Eglise luthérienne que dans le courant du dix-huitième siècle. Il n'a fait, en réalité, que confirmer par son exemple cet axiome, que le tact exégétique se perd bien vite chez eux, qui ne conservent pas le principe matériel dans son indépendance relative, et qui n'abordent pas les saintes Ecritures avec cette soif de pardon et de salut, qui en garantit la saine interprétation. L'âme individuelle, en effet, n'étant plus dirigée par la lumière de la vie intérieure, tend à découvrir dans les Ecritures ce qu'elle y cherche, à repousser les enseignements qui lui sont antipathiques, à confondre, en un mot, et dans des vues intéressées, sa propre interprétation avec le sens véritable de la Bible. L'arminianisme pose comme la règle fondamentale de sa croyance que l'Ecriture est le juge unique de toute évidence et de toute vérité, mais il ne donne pas comme base unique des saintes lettres l'autorité de l'Eglise, il n'impose pas à tous comme un axiome la règle souveraine et unique de la foi, et dès lors il soumet l'Ecricriture elle-même aux arguments et au contrôle de la raison, qui devient, en dernière analyse, le seul juge de la croyance.

Hugo Grotius, qui appartenait à l'arminianisme moins par ses relations extérieures que par ses affinités d'esprit, l'a compris lui-même et a composé dans ce but, de même qu'Episcopius (2), un traité apologétique sur la vérité de la religion chrétienne. Il n'est pas permis, selon eux, de mettre en suspicion les écrivains du Nouveau Testament, de croire qu'ils n'ont pas voulu nous communiquer la vérité qu'ils possédaient. Nous devons donc accepter avec confiance tous les faits qu'ils nous rapportent, les miracles, la résurrection de Jésus-Christ et admettre l'origine divine de la religion chrétienne que son fondateur a formellement enseignée. Arminius cherche à appuyer la preuve expérimentale et historique sur des arguments philosophiques, et nous voyons, en effet, la philosophie jouer un grand rôle chez les arminiens (3). Cette même raison, qui altérait si profondément la notion de la foi, et qui cherchait à la démontrer *à priori*, exerça sur l'exégèse une influence décisive et désastreuse. On n'a

(1) Voir Schneckenburger, Lehrbegriff der kleineren protestantischen Kirchenparteien, 2-26.

(2) Episcopii Institutiones, I, IV. Sectio, I.

(3) J. Arminii Opera. De certitudine theologica, p. 56.

jamais vu un tel luxe d'arguments et de forme uni à une si grande pauvreté de fond. La raison arminienne dénature et amoindrit tous les enseignements fondamentaux des Ecritures. La nouvelle naissance n'est plus que le développement imprimé aux forces morales de l'homme par la doctrine et par l'exemple. L'action du Saint-Esprit est assurément nécessaire à l'âme, mais nous ne devons pas croire qu'il établisse sa demeure en elle, quand il s'agit des hommes inspirés; non, il n'est plus qu'un auxiliaire et un conseiller fidèle. La raison veut que l'exégète passe les passages les plus obscurs sous silence, et qu'il donne aux passages clairs et précis une influence décisive. Les passages obscurs sont ceux qui sont susceptibles de plusieurs sens, et qui ne peuvent dès lors jouer un rôle important dans l'économie du salut. Les arminiens trouvent dans ces axiomes commodes une garantie pour leur système contre toute réfutation scripturaire, mais ils trahissent aussi leurs préoccupations secrètes.

Il est évident, qu'en accordant une place aussi éminente dans leur système à l'autorité des saintes Ecritures, et en les séparant du principe matériel, qui fait leur force et leur grandeur, ils obéissent bien plus à leur répugnance pour les doctrines traditionnelles, contre lesquelles ils les employent, qu'à leur respect pour elles et à leur désir d'y trouver leur inspiration. Ils unissent encore à leur doctrine du libre arbitre, base de leur interprétation scripturaire, et qui est comme le succédané du principe matériel, des arguments positifs et utilitaires d'application pratique et d'intérêt commun. C'était ôter, en réalité, toute valeur et toute puissance aux enseignements les plus mystérieux des saintes Ecritures, bien que nous devions reconnaître que les réformateurs les ont joints à leurs symboles, sans se les assimiler, et en les envisageant bien moins comme des éléments indissolubles d'une foi vivante et nourrie que comme des traditions respectables et officielles. Ils étaient, en un mot, accolés à l'édifice dogmatique sans entrer dans le plan d'ensemble de son architecture. Simon Episcopius n'a pas craint d'enseigner l'inutilité pratique des dogmes les plus importants, même de la divinité de Jésus-Christ.

Etudions rapidement les divers éléments de la dogmatique arminienne en abordant d'abord la théodicée. Nous avons reconnu l'existence de deux axiomes fondamentaux qui constituent dans leur ensemble la véritable définition de l'amour; Dieu s'affirmant lui-même dans sa personnalité absolue et se donnant tout entier dans sa révélation libre et spontanée, en un mot Dieu se suffisant à lui-même, et l'homme constituant une personnalité libre, vivante, puisqu'il est le but direct de l'activité divine, un reflet saint et pur, un être aimé, capable d'aimer, lui aussi, image et but de Dieu, et se

proposant, à son tour, Dieu comme le but unique de ses aspirations et de ses pensées. Nous avons vu des deux partis théologiques de l'Eglise hollandaise, les calvinistes rigides mettre l'accent sur le premier axiome et les arminiens sur le second. Le calvinisme primitif sacrifie l'élément moral à l'intensité de la vie religieuse, et l'arminianisme mélange à l'élément moral, prépondérant dans son système, bien des principes terrestres et humains. On peut affirmer avec justesse de l'arminianisme, qu'il transporte dans la volonté divine l'activité morale, que les calvinistes assignent à son essence elle-même. L'orthodoxie réformée envisage la justice comme immuable et éternellement inhérente à l'essence divine, et ses théologiens prennent ce principe comme base de la nécessité d'une expiation. Les arminiens transforment la sainte colère de Dieu contre le mal en une dispensation providentielle et préordonnée de son amour; nous verrons le dogme de la rédemption profondément modifié par cette théorie.

Conrad Vorstius, de Steinfurt (1610), va plus loin encore, et cherche à renverser par son argumentation la théodicée calviniste (1). Désireux de communiquer à la notion de Dieu plus de mouvement et de vie, ce profond penseur, dont quelques hypothèses ont reparu dans la théologie moderne, ne se borne pas à introduire l'action de Dieu dans le temps et dans l'espace, mais ne craint pas de le restreindre dans son essence même, et de considérer le temps et l'espace comme deux puissances éternelles qui enchaînent l'action divine (2).

L'arminianisme a aussi profondément modifié le dogme ecclésiastique de la Trinité. Arminius déclare, il est vrai, ne vouloir y introduire aucun changement, pas même enseigner la subordination éternelle du Fils. Toutefois, au contraire de Calvin, qui enseigne que le Fils, bien qu'engendré par le Père en tant que Fils, n'en possède pas moins l'aséité, c'est-à-dire l'existence par lui-même, Arminius déclare que Jésus-Christ, dans sa nature divine aussi bien que dans sa nature humaine, procède du Père et non pas de lui-même, il n'est pas Dieu en vertu de sa propre nature, mais, comme le Saint-Esprit, procède du Père. Les principes subordinatiens qui sont renfermés en germe dans ces affirmations, reçurent des développements plus complets sous la plume de Simon Episcopius, de Philippe de Lim-

(1) Conrad Vorstius, De Deo. Voir Dörner, Ueber die Unveränderlichkeit Gottes. Jahrbücher für deutsche Theologie, 1857, p. 478 sq.

(2) Vorstius n'admet pas que Dieu soit *immensus*, *infinitus*, il existe en lui un élément contingent, auquel il rattache la joie, la colère, la tristesse. L'élément moral en Dieu n'est pas lui-même immuable. Comp. The works of John Howe, III, 216. The Living temple.

borch et de Vorstius. Leclerc, de son côté, publia, sous le nom de Libère de Saint-Amour, des écrits sabelliens et plus tard ariens.

C'est surtout dans sa tractation du dogme de la rédemption que l'arminianisme a jeté un certain éclat (1). Arminius nie que la peine attirée par le péché sur la tête de l'homme coupable soit infinie. Le péché n'offense pas Dieu lui-même, et n'est qu'une violation partielle de ses commandements, qu'Arminius, comme nous l'avons vu, ne rattache pas directement à l'essence divine.

Tout en affirmant la miséricorde infinie de Dieu, il laisse néanmoins subsister son inaltérable justice, et la sainte colère, que le mal lui inspire. La négation de l'infinité de la faute rend seulement plus facile la manifestation de la grâce, qui l'emporte et qui réalise ses desseins de pardon par l'œuvre expiatoire de Christ. Arminius n'avait pas su expliquer comment l'inflexible justice de Dieu peut se concilier avec la culpabilité relative de l'homme ; Episcopius résout la difficulté en invoquant la toute-puissance de Dieu, libre de pardonner ou de punir, comme il l'entend, sans qu'aucune puissance dans le ciel ou sur la terre puisse lui en demander compte. Son honneur repose sur sa seule puissance. Il est impossible de tirer de l'étude de son essence une nécessité logique du châtiment ou du pardon. Mais comme il existe en Dieu une double tendance à la miséricorde et à la justice, et comme il a accompagné d'une sanction chacun de ses commandements formels, il ne peut, sans compromettre sa véracité, laisser leur violation impunie. Aussi a-t-il voulu établir la balance égale entre les deux tendances de sa nature par un compromis équitable, par un sacrifice propitiatoire, qui n'était en aucune façon nécessaire, mais qu'il a bien voulu considérer comme la rançon payée à sa justice par sa miséricorde. Le sacrifice de Christ montre que Dieu ne pardonne à l'homme ses péchés qu'en vue de son repentir et de ses progrès futurs.

Hugo Grotius, plus décidément individualiste dans ses tendances, oppose à cette théorie des objections nombreuses. Selon lui l'honneur de Dieu n'est nullement engagé dans l'œuvre de la rédemption. S'il était vrai que l'on dût considérer le péché comme y portant atteinte, on mettrait Dieu le créateur, partie offensée et adverse, sur le même pied que la créature. La partie offensée n'a pas le droit de se venger elle-même, et ce droit appartient au pouvoir supérieur impartial, parce que son intérêt n'est pas en question. On ne peut pas plus faire

(1) Hugo Grotius, Defensio fidei christianæ de satisfactione Christi contre les sociniens. De même Arminius, De sacerdotio. Episcopius, Institutiones, IV, 3, 11. Limborch, Theologia christiana, III, 18-23, p. 250-269. Curcellæus, Religionis christianæ institutio, IV, 19, 15.

procéder en Dieu le droit de punir de sa toute-puissance, car ce droit existe non pas en vertu des pouvoirs de celui qui punit, mais dans l'intérêt de la société tout entière. Grotius sépare de l'essence divine la justice absolue, qu'il envisage comme une entité indépendante, et ne peut plus, dès lors, asseoir le droit de punir que sur des bases empiriques et pratiques. La punition se propose, selon lui, le bien général et le maintien de l'ordre public. Souverain chef de l'univers, Dieu ne saurait ni laisser passer le mal impuni, ni pardonner au hasard et sans règle. D'un autre côté l'accomplissement de la punition tout entière entraînerait pour l'humanité une ruine sans issue. Comment résoudre ce redoutable problème? Grotius propose son explication. Il existe, dit-il, dans toute loi humaine un adoucissement de peine, qui ne porte aucune atteinte à la sanction, qu'elle se propose. Il n'assigne à la loi imposée à nos premiers parents qu'un caractère relatif, et par conséquent accidentel, ce qui lui permet d'établir la possibilité d'un adoucissement, et même d'une suspension complète de la punition, salaire de la désobéissance. La loi n'a rien d'absolu, et n'est pas adéquate à la volonté même de Dieu, qu'elle se borne à manifester au monde dans une certaine mesure, la modification de la loi n'est donc pas répercutée dans l'essence divine. En vertu de sa toute-puissance qui lui permet de modifier la loi, qu'il a lui-même donnée, Dieu peut aussi bien laisser le mal impuni, qu'il est en droit de lui infliger les châtiments les plus redoutables. Il se règle d'après le plus grand bien de l'humanité.

Cette explication ne fait que déplacer la difficulté sans la résoudre, car on est en droit d'affirmer que l'intérêt public exige la sanction sévère de la loi, dont elle est la sauvegarde, et qui ne saurait être que sérieusement compromise, si elle pouvait être enfreinte impunément, tout en en réclamant l'adoucissement dans la pratique, pour ne pas entraîner tous les hommes, également coupables, dans une ruine commune. Christ, répond Grotius, permet à la sagesse éternelle de concilier par son moyen sa justice et sa miséricorde. Il n'a pas, sans doute, acquis par sa mort le salut au monde, car la punition du péché n'était pas nécessaire à la grandeur de Dieu; il n'a pas davantage contraint le Père à pardonner au monde. Non, mais d'après le plan de Dieu, qui ne pouvait remettre au monde la peine de son péché sans un exemple mémorable, Christ est devenu un exemple frappant, sans cesse offert à nos regards et à nos méditations, du caractère repoussant du mal. Il unit en sa personne le pardon de l'amour et les châtiments de la justice céleste, et assure le bonheur de l'humanité, sans porter atteinte à l'autorité de la loi.

La loi, sans doute, ne reçoit pas toute la sanction vengeresse, dont

elle avait menacé l'homme en cas de chute, c'est-à-dire la punition complète du pécheur, mais elle n'en est pas moins respectée. Sans doute aussi le châtiment atteint l'innocente victime, en épargnant le coupable impuni, et Socin demande avec raison l'union intime et indissoluble des coupables et de la victime. En fait cette union s'accomplit grâce à la relation de parenté, que l'incarnation établit entre le Christ et les hommes pécheurs devenus ses frères, grâce surtout à la parenté spirituelle, si intime et si profonde, à laquelle ils sont prédestinés dans le ciel par la Providence. Christ a été appelé par Dieu à devenir la tête du corps, dont nous sommes les membres. L'imputation des fautes des hommes à Christ, et de l'expiation de Christ aux hommes repose sur le double fait, qu'il est le second Adam, et que les hommes sont unis à lui par les liens mystiques de l'amour; tel un peuple est uni à son souverain. Cette théorie qui, chez les théologiens postérieurs, perdit de plus en plus le caractère légal, que le génie de Grotius lui avait imprimé, et qui substitua à l'idée d'une loi éternelle la conception d'une alliance réciproque, principe intermédiaire entre le simple droit et l'arbitraire absolu, était dirigée contre les erreurs du socinianisme. En fait elle aboutit plutôt insensiblement à lui, puisqu'elle ne se borne pas, comme lui, à envisager surtout en Dieu l'attribut du libre arbitre, mais qu'elle assigne encore une large place au libre arbitre de l'homme, refuse de considérer le péché originel comme entraînant la culpabilité individuelle, et transforme la nouvelle naissance et le don du Saint-Esprit en une loi de progrès et de coopération.

Les arminiens se virent condamnés sans réserve après cent cinquante-quatre séances, dont la première eut lieu le 13 novembre 1618, et la dernière le 9 mai 1619, par le synode général de Dordrecht, qui afficha la prétention d'être un concile œcuménique de la Réforme, mais dans lequel ne furent admis qu'un petit nombre de remontrants avec simple voie consultative. Les pays qui envoyèrent des représentants au synode hollandais, furent l'Angleterre, la France, Genève, la Suisse allemande, la Hesse, Nassau, le Palatinat, l'Ostfrise et Brême. Les théologiens de Dordrecht, plus réservés que Calvin et Théodore de Bèze, formulent des théories infralapsaires. Adam, disent-ils, fut créé par Dieu pur et irrépréhensible. Rendu désobéissant par les conseils perfides de Satan, et les égarements de sa propre volonté, il s'est dépouillé volontairement des dons précieux qu'il avait reçus du ciel. Tous les hommes ont péché en Adam, et sont devenus les objets de la redoutable colère de Dieu, qui ne tient pas le coupable pour innocent. Dieu ne cesserait pas d'être juste, quand bien même il laisserait s'accomplir dans son entier la sentence de sa justice, mais

il n'a obéi qu'aux inspirations miséricordieuses de son cœur paternel. Par un décret de sa pure grâce, il a déterminé dans sa sagesse éternelle de sauver quelques élus par le ministère de Christ, chef des fidèles, auxquels il communique par la vertu toute-puissante du Saint-Esprit la justification, la sanctification, et la persévérance finale. Quant à la masse de l'humanité coupable, il l'abandonne aux conséquences fatales de son endurcissement et de son incrédulité. Ce n'est pas pourtant Dieu, mais leur propre indignité, qui entraîne leur chute finale. L'efficace de la mort de Jésus-Christ est infinie, et aurait pu suffire au salut de tout le genre humain, mais le Sauveur n'est pas mort pour tous, et s'est réservé de n'appliquer qu'au plus petit nombre les bienfaits de son sacrifice.

Des médailles consacrèrent le triomphe du calvinisme sur les arminiens, qui se virent chassés de tout le territoire de la Hollande, et trouvèrent un asile à Anvers et dans le Holstein. Maurice leur accorda en 1636 le droit de professer librement leur culte en Hollande, et nous les verrons exercer une influence insensible mais profonde sur le mouvement théologique de la Hollande et de la France.

Le mouvement commencé par Arminius fut continué par les sociniens, qui datent, il est vrai, des premiers jours de la Réforme, mais qui n'ont exercé une influence sérieuse qu'à partir du dix-septième siècle. C'est grâce aux arminiens que le socinianisme, persécuté pendant plus d'un siècle en Allemagne, obtint droit de cité en Hollande et en Angleterre (1).

Le socinianisme a pris naissance dans les premiers mouvements réformateurs de l'Italie, où l'élément intellectuel et esthétique l'emporta de beaucoup sur les questions purement religieuses et morales. L'humanisme italien, idolâtre de la beauté des lignes et de la pureté du style, crut pouvoir réaliser l'idéal païen de son imagination par l'imitation de l'antiquité, et le déploiement harmonieux de ses propres forces. Admirateur passionné de la beauté plastique, adorateur de la nature, le génie italien ne pouvait envisager qu'avec une répugnance profonde les dogmes évangéliques de la corruption universelle et de la rédemption, dont les formules scolastiques et à moitié barbares choquaient le tact délicat de ses goûts littéraires, et provoquaient les résistances de sa raison. Son intelligence qui visait, avant toutes choses, à la netteté et à la précision, avait horreur du mystère et du surnaturel. Les penseurs italiens, qui partageaient leurs études entre

(1) Les théologiens hollandais Vorstius et Curcellæus offrent déjà de grandes affinités avec le socinianisme. Il fut introduit en Angleterre par Thomas Chubb, Thomas Emlyn, John Biddell et Arthur Bury, The Naked Gospel. Voir Patrick Fairbairu dans l'appendice de sa traduction de ma Lehre von der Person Christi.

Aristote et Platon, professaient une théodicée inconciliable avec la christologie biblique. Nous ne trouvons en Italie que bien peu d'hommes animés de l'esprit d'Aonio Paleario (1), Paul Vergérius et Contarini. Il est avéré que le dogme ecclésiastique de la Trinité est une sorte d'union des tendances sabelliennes et ariennes, dégagées de leur alliage juif et païen. Aussi la réaction contre la doctrine officielle provoqua-t-elle de la part de penseurs, comme Campanella et Giordano Bruno, une profession nouvelle de sabellianisme, et de la part d'hommes comme Bernard Ochin et Valentin Gentilis des opinions subordinatiennes accentuées. Ces deux courants, si opposés à l'origine, se confondirent dans une forme supérieure de l'ébionisme, dont le socinianisme fut le couronnement. Persécuté à outrance en Italie, il trouva en Transylvanie et dans les pays slaves un sûr asile.

Le chef spirituel du socinianisme est Lélius Socin. Son neveu, Faust Socin, mort en 1604, donna une organisation à son parti, après que Georges Vlandrata eut conservé dans le culte l'invocation du nom de Christ, malgré la résistance passionnée de François Davidis. L'école socinienne de Rachow possédait une réputation européenne. Mais l'heure de la persécution ne tarda pas à sonner pour les sociniens. Jean Casimir les chassa en 1658 de la Pologne, et les contraignit à chercher un asile en Hollande, en Angleterre, et surtout en Transylvanie, où ils se sont maintenus jusqu'à nos jours. Ils ont compté dans leurs rangs un grand nombre de théologiens remarquables, et ont trouvé des auxiliaires dévoués et savants parmi les Allemands sortis de la tradition orthodoxe. Contentons-nous de rappeler la grande bibliothèque des frères de Pologne, et de citer les noms de Valentin Schmalz, Volkel, Ostorodt, Jean Crell, mort en 1631; André Wissowatius, mort en 1678; Van Wolzogen, Schlichting, mort en 1661.

Le socinianisme, bien qu'il n'ait pas exercé avant 1700 une grande influence sur les autres communions chrétiennes, mérite, cependant, de fixer quelques instants notre attention, à la fin de cette première partie de notre étude. C'est comme un orage, dont on entend gronder dans le lointain les premières menaces : il met tout en question, attaque directement le système dogmatique tout entier, se demande si les antiques doctrines suffisent aux besoins nouveaux des esprits, si l'autorité de la tradition ecclésiastique a le droit de peser éternelle-

(1) Paleario, Le bienfait de la mort de Jésus-Christ. Jules Bonnet, Aonio Paleario. In-12, Meyrueis. Sixt. Paul Vergérius, 1857. Sur Contarini consulter Lömmer, Die vortridentinische katholische Theologie, 1858.

ment sur le libre développement de la science, si la critique sacrée dépend du dogme officiel, ou si elle ne doit pas plutôt revendiquer fièrement son indépendance, enfin si on a assez tenu compte jusqu'à présent du développement moral du christianisme? Lui-même n'est encore qu'un mélange confus et hétérogène de surnaturel et de rationalisme outré, dominé par les préoccupations exclusivement pratiques d'une moralité strictement légale. Il attache la nécessité d'une révélation surnaturelle, non pas au besoin inné de rédemption, qui consume l'âme humaine, mais à notre ignorance de la volonté divine, dont l'accomplissement fidèle peut seul assurer notre bonheur. Cette ignorance de notre raison impuissante découle pour lui de la nature de la loi. On ne peut déterminer à l'avance la loi divine, puisque les commandements de Dieu ne possèdent aucune nécessité logique, mais dépendent du libre arbitre de Dieu, conçu par Socin comme l'arbitraire même.

Dieu peut déterminer la loi, à laquelle l'homme est appelé à obéir, mais il ne lui est possible de se communiquer à nous que par une révélation positive, qui nous fait connaître sa loi. A la doctrine évangélique, qui enseigne un acte juridique de Dieu, en vertu duquel il peut déclarer juste le fidèle croyant en Jésus-Christ, le socinianisme oppose un autre acte juridique de Dieu, en vertu duquel il déclare bien ce qui n'est pas le bien intrinsèquement et d'une manière absolue, mais seulement par un acte de sa puissance arbitraire. Cette révélation de la volonté divine nous est donnée dans le Nouveau Testament, selon Socin qui rabaisse l'ancienne alliance avec d'autant plus de force, que lui-même demeure sur le terrain strictement légal. La loi supérieure abolit et supprime toutes les lois antérieures. Le socinianisme a bien conscience de ce fait essentiel, que le but suprême, la loi d'attraction universelle du monde est la loi morale. C'est elle qui constitue la règle et le contrôle des révélations et de leur interprétation. Il n'en est pas moins vrai, qu'il n'a du principe constitutif de la morale qu'une connaissance très-insuffisante, puisqu'il le rattache à la catégorie arbitraire de la puissance, et ne l'envisage qu'au point de vue inférieur de la loi et de l'obéissance légale, et non pas de la pénétration profonde et religieuse de l'âme régénérée par l'Esprit de son Dieu Sauveur. On ne doit donc point s'étonner de ne pas retrouver dans le socinianisme un enseignement positif sur l'existence réelle du mal, et de l'entendre affirmer que la volonté humaine est parfaitement capable d'accomplir tous les commandements de Dieu.

Il ne saurait donc pas être question de l'esclavage de l'homme, de sa soif de délivrance, de l'action du Saint-Esprit, et de la nouvelle

naissance! Le socinianisme cherche toutefois à assurer une place à Jésus-Christ dans sa conception si amoindrie du christianisme. Christ n'est, il est vrai, pour lui qu'un homme né d'une vierge par l'efficace du Saint-Esprit. Il ne veut entendre parler ni de la Trinité, ni des deux natures en Christ, mais il admet que le Sauveur, soit en vertu de ses dons naturels, soit à la suite d'un ravissement en esprit dans le ciel avant son ministère, a reçu une révélation directe et absolue des volontés divines, révélation, que ses discours ont eu pour but de communiquer aux hommes. Sa vie, elle aussi, si sainte et si pure, est un exemple de l'obéissance, que l'âme peut témoigner à son Dieu, malgré les mauvais exemples et les haines dont elle est entourée. Sa mort est un martyre, qui scelle la vérité de ses enseignements.

En fait, ajoute Socin, l'homme n'a pas accompli la volonté divine dans la mesure de ses forces, et s'expose à la condamnation éternelle dans la mesure de sa persévérance dans l'endurcissement. Les peines éternelles, l'anéantissement final sont le juste châtiment de la rébellion des impies. Dieu peut, sans doute, leur pardonner, s'ils viennent à se repentir, sans exiger ni expiation, ni châtiment, mais cette amélioration des pécheurs est très-difficile, pour ne pas dire impossible, si Dieu ne vient pas se révéler à leur intelligence. Aussi Dieu a-t-il voulu venir en aide à l'humanité par l'envoi de Jésus-Christ. C'est par son ministère, qu'il a fait connaître au monde les vues miséricordieuses de son amour à l'égard des pécheurs, qui amendent leurs voies, c'est par sa mort, et par sa résurrection qu'il a confirmé la vérité de ses promesses. Tous ceux qui persévèrent dans le bien, et qui s'efforcent d'accomplir tous les commandements de sa loi, Dieu les justifie, en tenant compte de leurs efforts, qu'il leur impute à justice, et leur communique la vie éternelle, que Christ leur avait promise, comme la conséquence naturelle ou la récompense de leur obéissance, mais non pas comme un mérite. Christ, qui s'est montré saint et juste dans sa vie et dans sa mort, a été jugé par Dieu digne de s'asseoir à sa droite dans le ciel, de gouverner l'univers matériel et moral en son nom, et de recevoir les hommages et les prières, que les hommes lui rendent, en se conformant à la volonté divine, qu'ils adorent. Christ a rempli sur la terre les fonctions de prophète; dans le ciel il est roi et grand prêtre tout ensemble. En un mot, Christ est un homme devenu dieu, car, s'il ne conserve qu'une nature, la nature humaine, et s'il ne possède pas la nature divine, il reçoit de Dieu lui-même les attributs de la divinité.

Dans la théorie socinienne du salut tout converge vers l'améliora-

tion pélagienne de l'homme. Aussi Socin réduit-il les sacrements à de simples actes de la volonté humaine. Le baptême est une institution respectable et temporaire. Ceux, qui professent ouvertement leur foi, appartiennent seuls réellement au corps de l'Eglise (1).

(1) Otto Fock, Der Socinianismus nach seiner Stellung in der Gesammtentwickelung des christlichen Geistes, nach seinem historischen Verlauf und nach seinem Lehrbegriff. Kiel, 1847.

DEUXIÈME LIVRE

EXISTENCE SÉPARÉE DES DEUX ÉGLISES ÉVANGÉLIQUES

ET

DÉCOMPOSITION DE L'UNITÉ DU PRINCIPE ÉVANGÉLIQUE DEPUIS LE DIX-SEPTIÈME SIÈCLE JUSQU'AUX PREMIERS JOURS DU DIX-NEUVIÈME.

INTRODUCTION

La période de l'histoire de l'Eglise évangélique, que nous sommes appelés à étudier dans notre second livre, semble, au premier abord, n'offrir que peu d'intérêt pour l'esprit et pour le cœur. La période féconde et créatrice de la Réforme est remplacée par une scolastique froide et sans vie et par une étroitesse, jointe à une stérilité intellectuelle, qui nous font regretter l'essor hardi, mais vivant et chrétien de la pensée des premiers jours. Les théologiens du dix-septième siècle se proposent toujours pour modèle le courage des héros du seizième siècle dans leur grande bataille spirituelle contre l'erreur, mais ce courage se transforme chez eux en un esprit de controverse mesquine et de haine jalouse, qui étouffe les grandes idées, et donne à de puériles controverses une importance capitale. Ce serait, toutefois, méconnaître gravement les lois de l'histoire et commettre une sérieuse injustice, que de ne voir sans plus dans le dix-septième siècle qu'une période de déclin spirituel et moral. C'est ce qu'ont victorieusement démontré Tholuck, dans ses biographies des docteurs de l'Eglise luthérienne, et Göbel, dans son histoire de la vie chrétienne, en particulier au sein des Eglises réformées. Nous pouvons invoquer comme une preuve historique et comme un argument d'une haute valeur le contraste saisissant, que nous sommes appelés à constater entre le siècle apostolique et le siècle qui l'a suivi, siècle qui ne possède ni sa puissance intellectuelle, ni l'ardeur de sa foi. Personne n'a le droit, quelle que soit leur infériorité relative vis-à-vis du siècle apostolique, d'accuser les premiers siècles de l'Eglise chrétienne de stérilité et de décadence, car leurs martyrs et leurs héroïques con-

fesseurs se lèveraient en témoignage contre de semblables calomnies. La Réformation, elle aussi, fut remplacée par une période de luttes sanglantes, qui eurent pour résultat en Allemagne le triomphe, et, en France, la défaite de la bonne cause, luttes, qui auraient partout abouti à une véritable catastrophe, sans la foi héroïque des protestants de l'Angleterre, de l'Allemagne, de l'Ecosse et de la Hollande. Nous n'aurons donc plus qu'à nous demander, si le dix-septième siècle a compris la grandeur de la mission, qui lui était assignée par la Providence. Dans le plan de Dieu, l'œuvre du second siècle de l'Eglise chrétienne consistait bien moins à rivaliser d'originalité et de puissance avec la génération apostolique, qu'à s'assimiler et à développer pour le bien de l'humanité les dons spirituels, dont Dieu avait été si prodigue envers les apôtres. La puissance vitale du christianisme, après avoir conquis dans le canon son point d'appui inébranlable, devait tendre à s'épancher dans le monde.

La même marche pouvait être suivie par le dix-septième siècle, quand il eut accompli son évolution dogmatique, et rédigé le dernier de ses livres symboliques. Il est évident pour toute âme sérieuse, que les saintes Ecritures renferment encore des trésors inconnus de connaissance et d'aperçus nouveaux, qui trouveront leurs interprètes inspirés et éloquents, le jour où de nouveaux besoins et de nouveaux progrès auront communiqué à des membres pieux de l'Eglise de l'avenir des yeux capables de découvrir ces vérités, jusqu'alors inconnues à l'esprit humain. En supposant que de semblables intelligences eussent surgi dans les temps qui suivirent la Réforme, nous pouvons affirmer qu'elles n'auraient pas rencontré un terrain favorable, et que, si elles avaient exercé une influence sérieuse, l'œuvre des réformateurs se serait trouvée compromise par ces succès eux-mêmes. Il importait surtout, en vue de l'œuvre qu'il avait à accomplir, que le protestantisme conquît droit de cité au sein des Etats européens, et qu'il prît moralement possession de l'ancien monde, en s'appuyant sur les traditions de l'Eglise primitive et sur les documents inspirés de l'Ancien et du Nouveau Testament, et en jetant des racines profondes dans les enseignements du passé. La polémique contre l'Eglise catholique ne pouvait qu'échouer au point de vue historique, si la Réforme se bornait à protester contre des traditions quinze fois séculaires, sans pouvoir invoquer en sa faveur l'appui sérieux de l'antiquité chrétienne. Il était, en effet, difficile d'admettre que l'Eglise apostolique n'eût jamais existé que dans les écrits du Nouveau Testament, que l'Eglise historique reposât sur un mensonge, et que seule la Réforme eût retrouvé l'esprit primitif du Christ, comme un chercheur heureux découvre sur les rayons poudreux d'une bibliothèque un

trésor intellectuel, oublié des siècles passés. Aussi l'Eglise protestante a-t-elle soutenu que la véritable Eglise n'avait jamais péri. Gerhard et Georges Calixte ont repris les arguments des centuries de Magdebourg.

Les théologiens de la Réforme devaient se proposer pour but de leur activité intellectuelle la conciliation du principe évangélique avec le monde de la première création, et en particulier avec le courant général de la civilisation du seizième siècle, et obtenir pour lui droit de cité au sein de la société moderne. La dogmatique des Eglises réformée et luthérienne, cette reine des sciences, comme on l'appelait alors, devait répondre dans ses travaux aux exigences de la raison humaine, dans la limite de ses prétentions légitimes. Déjà les ouvrages de Mélanchthon et de Calvin avaient fait entrevoir l'ensemble majestueux des divers enseignements de la Réforme, auxquels il manquait encore un lien commun, et un travail sérieux de systématisation et d'ensemble. Les théologiens protestants devaient déployer beaucoup de pénétration et d'efforts, pour disposer les trésors épars, que leur avait légués la Réforme, dans l'ordre le plus logique et sous la forme la plus favorable, pour leur communiquer l'empreinte d'un ensemble complet et harmonieux, qui s'imposât à la conscience et pût convaincre l'intelligence la plus rebelle. Enfin, pendant l'âge héroïque d'une transformation aussi radicale que rapide, la vérité évangélique n'avait pas eu le temps de développer les convictions individuelles, et avait laissé les peuples, entraînés par l'ascendant du génie et des circonstances, sous l'influence prépondérante des théologiens et des pasteurs. Aussi les conducteurs spirituels des nouvelles Eglises devaient-ils travailler par leur enseignement et par leur exemple à développer au sein des masses le sentiment toujours plus vif de la liberté du chrétien, et des devoirs, aussi bien que des droits, de la conscience individuelle. Il est facile de comprendre combien cette tâche fut rendu dangereuse par les orages de la guerre de Trente ans, et par les effroyables convulsions politiques, que la France, l'Angleterre et la Hollande eurent à traverser !

La vérité nous force à reconnaître que les théologiens du dix-septième siècle n'ont point accompli sur bien des points la mission qui leur était assignée (1), surtout qu'ils n'ont pas su saisir les véritables rap-

(1) Les Eglises réformées seraient en droit de revendiquer comme leur privilége en face de l'Eglise luthérienne leur discipline sérieuse, le respect qu'elles inculquèrent de bonne heure à leurs membres pour la Parole de Dieu, généralement connue et étudiée, et l'observation sévère du sabbat, en particulier en Angleterre et aux Etats-Unis. La tendance légale, dans laquelle tombèrent les deux communions, revêtit chez les luthériens la tendance théorique de la pureté de la foi, et chez les réformés la tendance pratique. Les deux Eglises, en se contrôlant réciproquement, contribuèrent au maintien du principe évangélique.

ports, qui existent entre la révélation et la raison, mais la moitié de la faute retombe aussi sur la philosophie de cette période. Nous n'en devons pas moins signaler avec reconnaissance les services éminents, que les théologiens luthériens, en particulier, ont rendus, à leur point de vue, à la cause de l'Evangile, par leurs travaux exégétiques et historiques, travaux remarquables, surtout quand on considère les ressources, dont ils pouvaient alors disposer. Dans l'Eglise luthérienne nous aurons à signaler des travaux sérieux et érudits. Georges Calixte se distingue par son esprit de systématisation et d'ensemble; d'autres théologiens ont composé des ouvrages importants, fruits, et témoignages en même temps, de leur ardeur pour le travail et de leur amour pour la vérité, et qui ont contribué à développer la clarté et l'assurance de la foi au sein des populations protestantes.

Ces éloges ne sont pas, cependant, sans réserve, et notre impartialité nous oblige à y joindre plus d'une critique. Nous ne retrouvons plus chez les théologiens de cette période ces luttes intérieures et ce profond travail d'assimilation de la vérité, si remarquables chez Luther, et qui pouvaient seuls constituer une tradition vivante. Ils ont conquis tranquillement la vérité, par l'acceptation pure et simple de la tradition des réformateurs et avec l'appui du bras de la chair, et se bornent à la conserver et à l'exposer comme la seule règle perpétuelle de la foi de l'avenir. Sans doute, la conviction, que le dogme de l'Eglise évangélique était plus conforme à l'esprit de l'Evangile que la tradition catholique, s'appuyait sur des bases sérieuses, historiques et exégétiques, mais elle ne pouvait suffire à elle seule pour remplacer la certitude de la vérité interne du christianisme. Quand cette assimilation vivante et religieuse de la vérité par l'âme fait défaut, le principe déterminant de la foi n'est plus que l'acceptation volontaire de la tradition évangélique fondée, il est vrai, sur les Ecritures. Mais, néanmoins, et aussi parce que le principe évangélique, bien que revêtu d'une sanction religieuse, n'est pas encore appliqué au développement organique et systématique des dogmes, il en résulte que la prépondérance, assignée à la foi historique, transforme la dogmatique en une masse de dogmes sans lien commun entre eux, dont l'Eglise doit défendre scrupuleusement l'intégrité, sans jamais parvenir à analyser leur valeur relative par rapport à l'ensemble de la foi. C'est le contraire qui devrait arriver.

Seule, l'assimilation spirituelle de la vérité peut relier entre elles la foi individuelle et la croyance ecclésiastique, parce qu'elle permet à la foi, soutenue par l'Esprit de Dieu, de saisir son unité intime. Dans l'autre cas, au contraire, l'unité, d'où procèdent les dogmes particuliers, ne repose plus sur le principe vivant de l'E-

vangile, dont l'âme a saisi directement la vérité, et dont elle nourrit sa foi, mais sur l'autorité formelle et extérieure de la Bible, comme code et comme livre, qui recouvre également et sanctionne tous les dogmes indifféremment, sans gradation comme sans critique, d'après les procédés de l'Eglise romaine. Pour résumer d'un mot notre pensée, nous pouvons dire que le passage de la période créatrice et féconde de la Réforme à la période de conservation de l'Eglise luthérienne, se transforme en une rechute de l'esprit religieux dans la légalité dogmatique, d'où découlent, comme deux conséquences funestes : l'absence de spontanéité joyeuse et une étroitesse minutieuse, qui redoute de perdre la moindre parcelle de la tradition, surveille d'un œil jaloux et inquiet toutes les idées nouvelles qui surgissent, parce qu'elle y voit comme autant d'ennemis, et se montre enfin, grâce à son union compromettante avec l'Etat, l'ennemie de l'individualisme et de la liberté personnelle, qui seuls peuvent permettre aux âmes de s'assimiler l'Evangile à salut. Toutefois, quel que soit l'esprit légal du dix-septième siècle, nous y retrouvons bien des traces de la grande inspiration du seizième siècle.

L'élément individuel, qui est un des facteurs importants de la piété protestante, resta sur l'arrière-plan. Les théologiens s'attachèrent aux éléments généraux et objectifs de la tradition dogmatique et des saintes Ecritures. La foi, autrefois si spontanée, si vivante, prit en face de ces vérités imposantes une attitude de plus en plus passive. On comprend, dès lors, bien facilement que la foi individuelle, ainsi négligée par l'Eglise, revêtit chez les âmes, qui en sentirent encore la puissance et le besoin, un caractère d'hostilité, ou tout au moins d'indifférence vis-à-vis de l'Eglise, comme nous le voyons dans les nombreuses conceptions mystiques qui, tout en réagissant contre une orthodoxie littérale et morte, tombèrent elles-mêmes souvent dans les plus graves écarts.

Cette étroitesse, à laquelle s'abandonna l'Eglise évangélique, était heureusement contraire à son esprit et à son essence. Ses confessions, aussi bien que l'Ecriture sainte, ne sont assurément pas le produit d'une inspiration légale; elles réclament la foi individuelle, en même temps qu'elles affirment la vérité objective, elles demandent qu'à la foi historique vienne se joindre la foi personnelle (Jean IV, 42). Elles entraînent l'Eglise en avant, et l'arrachent à ce point d'arrêt, qui n'est en principe qu'un catholicisme revêtu de couleurs évangéliques, et qui se relie aux temps, où l'Eglise romaine dominait le monde entier. Elles empêchent l'Eglise évangélique de se transformer en une copie rivale et affaiblie du catholicisme, qui l'exposerait à s'éteindre dans de misérables controverses sectaires. Aussi la réaction procède-t-elle

de l'Eglise elle-même. Elle se manifeste dans l'Eglise réformée par l'influence de Descartes, de Coccéius et des sectes mystiques de la Hollande, en particulier des disciples de Labadie; en Angleterre, par l'apparition des indépendants et des quakers; dans l'Eglise luthérienne, au point de vue intellectuel dans les controverses syncrétistes provoquées par G. Calixte, au point de vue de la volonté religieuse par les petites Eglises de Spener, et au point de vue du mysticisme par Zinzendorf. Cette réaction, bien loin de revêtir un caractère strictement négatif, contribue souvent à permettre au principe évangélique de s'affirmer et d'accomplir de sérieux progrès.

PREMIÈRE PARTIE

L'ÉGLISE RÉFORMÉE JUSQU'EN 1800

PREMIÈRE SECTION

PRÉDOMINANCE EXCLUSIVE DE L'OBJECTIVISME OU RÉGIME DE L'ORTHODOXIE RÉFORMÉE JUSQU'EN 1706.

CHAPITRE PREMIER

LES UNIVERSITÉS DE HOLLANDE, D'ALLEMAGNE, DE SUISSE.

L'orthodoxie scolastique de la Réforme, qui s'était affirmée avec tant d'énergie à Dordrecht, se maintint en Allemagne, en France et en Hollande, en face des attaques toujours croissantes des tendances antiprédestinatiennes. Les théories de Coccéius vers 1650, et bientôt après la philosophie de Descartes vinrent porter le premier coup à son prestige séculaire. Elle réussit, il est vrai, par des coups d'Etat politiques et par le *Consensus* helvétique, à condamner et à repousser pendant quelques années ses redoutables adversaires, mais nous pouvons fixer à l'année 1700 l'heure de sa décadence. En Angleterre, ou la Réforme pénétra et s'établit sous deux formes bien distinctes, dont l'hostilité n'a pas encore cessé de nos jours, la tendance épiscopale et la tendance presbytérienne, la science théologique se consacra surtout aux études patristiques, et ne revint à des études plus vivantes et plus religieuses que provoquée par les attaques ardentes du déisme, sans pourtant parvenir à atteindre le niveau scientifique de ses adversaires. Reprenons notre récit au point où nous l'avions laissé à la fin de la période précédente.

Vers 1600 le sceptre de la science et de l'influence théologiques passa des mains de la Suisse dans celles de la Hollande, qui dut partager son autorité avec la France protestante après la publication de l'édit de Nantes, jusqu'à ce que l'Angleterre prit le premier rang, que les Etats-Unis d'Amérique semblent vouloir lui disputer aujourd'hui.

La petite Hollande, dans les jours de sa grandeur politique, et grâce à la généreuse rivalité de ses diverses provinces, fonda, par reconnaissance pour le principe évangélique, qui l'avait affranchie

du joug des Espagnols, un grand nombre d'universités, qui devinrent bientôt des foyers de science et de lumière, et qui comptèrent dans leurs rangs un grand nombre d'hommes illustres. Qu'il nous suffise de citer Scaliger, Saumaise, Juste-Lipse, Isaac Vossius, Grævius, Heinsius, et les orientalistes Golius, Erpénius, et Schultens. Ces facultés subirent pour la plupart l'influence d'Erasme, et de l'école de Mélanchthon. Voici les dates de la fondation de quelques-unes de ces écoles : Leyde, 1575; Franeker, 1585; Groningue, 1614; Utrecht, 1634; Hardewyk, 1648.

On vit affluer à ces universités la jeunesse protestante de toutes les contrées de l'Europe, qui commença souvent ses études dans les écoles d'Amsterdam (1631), Deventer, Middelbourg et Bréda. Les études les plus suivies à l'origine furent celles de la Bible dans les langues originales sous l'influence et la direction des philologues Jean Drusius, Lydius, Louis de Dieu, André Rivet, Voétius et Amama. La période biblique et sérieuse fut, aussitôt après le synode de Dordrecht, remplacée par une période de scolastique aussi aride que subtile. Bien que les vainqueurs de Dordrecht, Lubbertus et François Gomar aient encore suivi la méthode biblique, et que le premier ait accusé son collègue Maccovius d'hérésie, pour avoir introduit la méthode scolastique dans son enseignement, cette méthode fit des progrès si rapides, qu'elle trouva en Hollande ses représentants les plus distingués, Maccovius, Samuel Marésius, Voétius, Hoornbeck, Marck, etc.

Nous voulons indiquer rapidement les savants les plus distingués des diverses universités hollandaises. Nous trouvons comme professeurs : à Franeker, Martin Lydius, mort en 1601 ; Jean Drusius, célèbre exégète et philologue, qui enseigna d'abord à Leyde, mort en 1616; Maccovius ou Makowski, professeur de 1615 à 1644 (Collegia Theologica, Amstelodami, 1623-1631. Loci comm. theol. Fran. 1626); Amésius (ennemi d'Arminius : De Arminii sententia, 1613. Medulla Theologiæ. De conscientia et ejus jure, vel Casibus. Puritanismus anglicanus. Il défendit le principe du sabbatisme rigide. Bellarminus enervatus), mort en 1633; Amama.

A Utrecht : Gisbert Voétius, 1634-1676 (G. Voetii selectæ disputationes theol. 5 tom. 1618). Malgré sa science et sa piété, il est grand partisan de la méthode scolastique, et attaque avec violence l'arminianisme, Descartes, Coccéius, et plus tard les « petites Eglises dans l'Eglise » de Labadie); Hoornbeck, l'un des controversistes les plus distingués de l'époque, attaque avec talent le socinianisme (1644-1654), mourut professeur à Leyde (Summa Controversarium religionis cum infidelibus, schismaticis, i. e. Gentilibus, Muhamedanis, papistis, anabaptistis, socinianis, remonstrantibus, lutheranis, Brownistis,

ed. 2, Traj. ad. Rh., 1658; Socinianismus confutatus, 3 tom., 1650-1664); Melchior Leydecker (1679-1721), apologète de la théologie réformée (De Veritate fidei reformatæ, Commentaire du catéchisme de Heidelberg, Ultraj., 1694; De Œconomia trium personarum in negotio salutis, etc., 1682).

A Groningue : François Gomar (1618-1641), débuta de 1594 à 1611, à Leyde, supralapsaire absolu, ennemi implacable d'Arminius (Opera omnia theologica, Amst., 1694); Samuel Marésius, 1643-1675 (Syst. theologicum cum annot. Gron., 1673), polémiste infatigable, véritable Calov réformé, qui combattit à la fois catholiques, sociniens, coccéiens, cartésiens, Amyraut et Labadie; Jean-Henri Alting, 1627-1644 (Scriptorum theol., 1644, Amst.), adversaire de la méthode scolastique, historien distingué; son fils Jacob Alting se consacra à l'exégèse de l'Ancien Testament (1643-1697).

A Leyde : François Junius, qui débuta par Heidelberg et Neustadt, mort en 1602; Louis de Dieu (1619-42), défenseur de l'exégèse grammaticale, orientaliste éminent; André Rivet, Frédéric Spanheim Ier, qui vécut jusqu'en 1642 à Genève, ennemi de l'amyraldisme, mort en 1646 (Fr. Spanheimii exercitationes de gratia universali; contre Amyraut); son fils Frédéric Spanheim le jeune (1670-1701), qui débuta par Heidelberg, controversiste rigoureux, et calviniste rigide (Controversiarum de Religione cum dissidentibus hodie Christianis, prolixe cum Judæis, elenchus historico-theologicus, etc.); Antoine Hulsius, grand controversiste (Syst. Controversiæ theol. 1677); le grand savant Jean Vossius, né en 1577, philologue, historien, mort en 1649 à Amsterdam, où il s'était fixé en 1633 à son départ de Leyde. Il publia en 1618 sept livres sur les controverses pélagiennes. (Bien qu'adversaire des remontrants, il n'était pas encore assez orthodoxe au gré de Gomar. Citons ses Theses theologicæ et historicæ, 1658; et son traité célèbre : De Theologia gentili, et physiologia christiana, sive de Origine ac progressu idolatriæ deque naturæ mirandis, quibus homo adducitur ad Deum libri IX. Amst., 1658.)

A l'école de Coccéius, outre Coccéius lui-même (1636-50, à Leyde) se rattachent, à Franeker : Van der Wayen; Vitringa, l'élégant et consciencieux commentateur d'Esaïe, mort en 1722; le savant et aimable philologue Herrmann Witsius (De Œconomia fœderum Dei cum hominibus, 1693, édit. 4. Herborn, 1712), qui fut plus tard professeur à Utrecht et à Leyde, mort en 1708. A Leyde : Guertler et plusieurs autres théologiens estimables.

Nous pouvons citer encore à côté des coccéiens, Adolphe Lampe, d'Utrecht, né en 1683, mort en 1729; le critique Erpénius, de Leyde; le théologien spéculatif Al. Roëll, le cartésien Heidan, Bur-

mam, Wittich, etc. Les persécutions chassèrent de France un grand nombre d'hommes distingués, qui se fixèrent en Hollande. Parmi les plus connus contentons-nous de citer le célèbre sceptique Pierre Bayle, auteur du *Dictionnaire critique*, et le rigoureux calviniste Pierre Jurieu, qui professa à Sedan, de 1674 à 1681, et se fixa à Amsterdam après la fermeture de l'Académie. Ses plus célèbres écrits, qui ont trait à la controverse avec Nicole et les jansénistes, sont : Apologie pour la morale des Réformés, ou Défense de leur doctrine sur la justification; la Persévérance des vrais saints et la Certitude de son salut, 1675; le Vrai système de l'Eglise et la Véritable analyse de la foi, 1686; Traité de la nature et de la grâce, 1687; Histoire critique des dogmes et des cultes, 1707.

Les controverses théologiques de la Hollande eurent leur contre-coup dans d'Allemagne réformée, grâce aux nombreuses relations des savants et des théologiens entre eux, et à l'usage fréquent des voyages chez les jeunes théologiens et les jeunes nobles, luthériens aussi bien que réformés. L'Allemagne resta longtemps en dehors de l'influence de la théologie réformée, seules la Frise Orientale et les provinces du bas Rhin se laissèrent pénétrer par les idées de Lasco et d'Erasme, Le prestige exercé par les idées de Mélanchthon n'en fut que plus grand dans un grand nombre de provinces. Citons en particulier sa patrie, le palatinat électoral, la Hesse Electorale, ou, depuis Philippe le Magnanime, les théologiens avaient cherché à jouer un rôle conciliateur entre les Suisses et les luthériens, ainsi que les provinces, dans lesquelles professèrent les nombreux disciples de Mélanchthon. Quand la Formule de concorde eut commencé à chasser du sein de l'Eglise luthérienne le philippisme, ou conception théologique de Mélanchthon, les provinces, qui avaient embrassé ses principes avec le plus d'ardeur, se séparèrent d'elles-mêmes de l'Eglise luthérienne, et se rapprochèrent plus ou moins de l'Eglise réformée. Grâce au catéchisme et à l'université de Heidelberg, l'Eglise du Palatinat reçut une organisation réformée, qui survécut à l'éphémère réaction luthérienne de 1578-1583.

Les Eglises réformées du bas Rhin et de l'Ostfrise reçurent leur organisation des synodes de Wesel, 1561, et d'Emden. Leur exemple fut suivi par le comté de Meurs, 1580; le comté de Nassau uni à Wittgenstein, Solms et Wied, 1586; par les provinces d'Anhalt, 1597; par Bentheim, Steinfurt, Tecklenbourg et le palatinat des Deux-Ponts, 1580; par Hanau, 1596; par Lippe, 1600; sans parler de la conversion au rite réformé d'un grand nombre de princes luthériens, entre autres de l'électeur palatin Sigismond, dont l'abjuration eut lieu au mois de décembre 1613.

Le calvinisme régna à Dantzig de 1590 à 1606, et à Elbing dans une proportion moins forte. Il conserva l'ascendant à Brême, bien qu'Albert Hardenberg, l'illustre disciple de Mélanchthon, et son protecteur Van Buren, eussent dû reculer devant l'ascendant passager du luthéranisme. Les réformés étaient encore plus nombreux relativement à la diète, grâce à l'abjuration d'un grand nombre de princes, qui avaient suivi l'exemple de Philippe de Hesse, et subi l'influence soit d'une politique amie de la paix et de l'union, soit du caractère plus intelligible et plus pratique du calvinisme, soit enfin de l'éducation polie, des grâces et des connaissances des théologiens réformés. Les persécutions endurées par les philippistes leur valurent de nombreux adhérents d'une haute valeur, en particulier des Saxons tels que Christophe Pezel, qui répandit les principes réformés dans le Nassau-Dillenbourg; Gaspard Cruciger le jeune, mort en 1597 à Cassel; Widebram, Schœnfeld, Grégoire Franck, Piérius, et plusieurs autres. Néanmoins les réformés allemands étaient trop disséminés, exposés à trop de périls de la part des luthériens et des armées de la guerre de Trente ans, pour constituer une masse homogène, et donner l'essor à un véritable mouvement scientifique. Ils ne firent que répercuter les tendances et les controverses soit de la Hollande, soit de la Suisse. Leurs facultés étaient nombreuses eu égard à leur petit nombre, mais leur cercle d'action était trop restreint, pour leur permettre d'acquérir une influence décisive et durable.

Le premier rang revient sans contredit à Heidelberg et à Marbourg, nommons ensuite, bien qu'elles aient moins d'importance, Francfort-sur-l'Oder, dont les tendances furent mélanchthoniennes dès le début, qui devint, à partir de Sigismond, une université réformée, et ne posséda plus qu'une seule chaire de théologie luthérienne; l'université de Duisbourg, fondée en 1655 par le grand électeur palatin; enfin les écoles théologiques de Herborn et de Brême. C'est à peine si nous jugeons dignes d'une mention les gymnases de Steinfurt, 1590; Hamm, 1650; Lingen, 1697; et Hanau, 1607.

A ces renseignements sommaires, nous voulons joindre, d'après les excellents ouvrages de Tholuck, Heppe et Schweizer, une statistique de l'Allemagne réformée savante de cette période. Les professeurs les plus distingués de l'université de Heidelberg, depuis son organisation protestante de 1559, furent Gaspard et Ursinus, rédacteurs du Catéchisme de Heidelberg; Zanchi, prédestinatien absolu, qui eut en 1561 le dessous à Strasbourg dans ses controverses avec le luthérien Marbach (Voir Zanchii de Religione christiana fides, Neost., 1585); Tremellius; Boquin. Grâce à l'esprit qui régnait alors à l'université, on y vit professer aussi Heshus et Clebitz. Ces premiers professeurs

cherchèrent surtout à maintenir un juste milieu entre les doctrines luthériennes et les doctrines réformées. Mais bientôt les manœuvres réactionnaires et luthériennes de Louis VI, et l'adoption forcée de la Formule de concorde, les chassèrent de l'université. Ils se groupèrent autour du gymnasium illustre, fondé par le frère de Louis VI, Jean-Casimir, à Neustadt, et y constituèrent, grâce à de nombreux auxiliaires venus du dehors, un centre scientifique considérable. Les théologiens, qui s'y étaient réfugiés pendant leur court exil, François Junius, Daniel Tossanus, Zanchi, mort en 1590, et Ursinus, composèrent contre la Formule de concorde de violents écrits polémiques, dont les plus remarquables sont l'Admonitio Neostadtensis, et sa Defensio. La période suivante comprend parmi les théologiens d'Heidelberg le dogmatiste George Sohn (1564-1590); le célèbre théologien irénique David Paréus, 1594-1622 (Irenicon, sive de unione et synodo evangelicorum concilianda); Daniel Tossanus (1586-1602), successeur de Grynæus; Henri Alting (1612-22); Abr. Scultétus (1618-22).

Les plus anciens de ces docteurs, et G. Sohn parmi les plus jeunes, ne veulent pas adopter la théologie suisse, mais maintenir l'enseignement théologique dans l'esprit de Bucer et de la concorde de Wittemberg de 1536. Les Silésiens Ursinus (Doctrinæ Christi compend. seu comment. Catech. Genev., 1584), et Paréus veulent l'union dans l'esprit de Mélanchthon, mais le dernier est choqué par le dogme luthérien de l'ubiquité du corps de Christ. En 1603, une controverse sur la sainte cène éclate au sein même de l'université. Paréus professe la présence du Christ et la jouissance spirituelle de son corps et de son sang par les fidèles; les iconoclastes Scultétus et Pitiscus, Silésiens eux aussi, ne veulent voir avec Zwingle qu'un mémorial dans la sainte cène, et déclarent qu'il est aussi absurde de vouloir goûter spirituellement une chose matérielle, que de saisir matériellement une chose spirituelle. Le prince mit fin à la controverse, en imposant silence aux deux partis. Paul Tossanus, fils de Daniel, et Scultétus se rangèrent au synode de Dordrecht du côté des calvinistes rigides.

Heidelberg possède quelques philologues éminents : Sylbourg, et le spirituel Keckermann, de Dantzig (1592-1602), mort en 1609 à Dantzig. Ce dernier est aristotélicien et ennemi de Ramus; il veut conserver à la philosophie un rôle indépendant, et y rattacher la politique et la morale, tandis que l'Ecossais Amésius, de Franeker, ne veut entendre parler que d'une morale chrétienne, qu'il expose au point de vue rigoureux du puritanisme. La guerre de Trente ans troubla pendant un quart de siècle les études de l'université, qui fut même sur le point d'être abandonnée aux jésuites; l'électeur palatin

Charles-Louis lui assura en 1652 le calme des fortes études. Parmi ses nouveaux professeurs signalons Jean-Henri Hottinger, de Zurich, (1655-1661), qui enseigna avec distinction les langues orientales et l'histoire ecclésiastique; Frédéric Spanheim, installé en 1655 et qui se rendit en 1670 à Leyde, adversaire éminent de Coccéius et de Descartes, ennemi de l'Union, tous deux calvinistes rigides. Néanmoins Hottinger, comme plus tard Mieg, 1668, et l'élégant Jean-Louis Fabricius, 1660, étaient assez partisans de l'Union. Quand il s'agit de donner une des chaires de la faculté à Spinosa, Fabricius exigea de lui l'engagement de ne point attaquer l'enseignement évangélique, et le contraignit par cette mesure à ne point accepter sa vocation.

L'université philippiste de Marbourg resta, elle aussi, fidèle jusque dans les dernières années du seizième siècle à la tendance intermédiaire entre Luther et Zwingle, comme l'attestent les travaux de G. Sohn 1574-1584 (Exegesis præcipuorum articulorum Augustanæ confessionis, 1591; Synopsis corp. doct. phil. Melanchthonis, 1598), et de Cruciger, de Wittemberg, ainsi que le fait de l'acceptation comme règle de foi de la confession d'Augsbourg par la plupart des réformés allemands. Déjà pourtant Hypérius et Lambert d'Avignon avaient travaillé à répandre les principes évangéliques réformés, mais dans un esprit de conciliation et d'union. Mais G. Sohn se vit donner comme collègue, grâce à l'administration commune des deux princes et frères, l'un luthérien et l'autre calviniste, l'ultra-luthérien Ægidius Hunn, du Wurtemberg (1574-94). Il était impossible à ces deux esprits si opposés de vivre longtemps en bonne intelligence. La Formule de concorde amena une crise décisive. La lutte fut longtemps indécise parce que, d'un côté, la Hesse supérieure était depuis bien des années luthérienne et que Maurice échoua dans sa tentative de soumettre la Hesse entière au rite calviniste, et parce que d'un autre côté, le successeur de Maurice ne réussit pas davantage à détruire l'université de Marbourg. Enfin elle aboutit à constituer la moitié de la Hesse en Eglise luthérienne avec Giessen pour centre théologique, et l'autre moitié en Église réformée, dont Marbourg devint l'université. Depuis le synode de Dordrecht, dont les canons furent introduits dans la Hesse par Cruciger, Angelokrator, et Goclénius, bien qu'ils n'aient jamais possédé en Allemagne une autorité symbolique, Eglin, Cruciger et Heine professèrent le dogme calviniste de la prédestination absolue. Ce furent Heine et Sébastien Curtius qui tinrent, au nom des réformés de Marbourg, le colloque de Cassel avec les luthériens. Jean Crocius, mort en 1659, le théologien le plus distingué de Marbourg, apologète infatigable des tendances réformées contre les catholiques, les luthériens et autres, se montra, toutefois, dans la pra-

tique, animé d'un grand esprit de modération. Samuel Andréœ, mort en 1699, défendit contre Alting les principes de Coccéius, et ceux de Descartes contre le Zurichois Zwinger, mais il maintint aussi contre Musæus la prédestination calviniste.

Malgré la présence et l'autorité d'And. Musculus, l'université de Francfort-sur-l'Oder, au sein de laquelle dominait une tendance plus modérée, n'accepta pas la Formule de concorde. Heidenreich mort en 1617, et Pélargus, adoptèrent le point de vue de l'Union, d'après laquelle les deux Eglises réformée et luthérienne possédaient également la vérité du salut, et consacrèrent dans cet esprit des pasteurs, et promurent des docteurs des deux communions. Jean Berg, nommé prédicateur de la cour en 1618, professa des opinions universalistes et antiprédestinatiennes. Leurs successeurs, par contre, parmi lesquels nous pouvons citer Wolfgang Crell, 1618, et Christophe Becmann (1676-1717), professèrent le prédestinatianisme, celui-là sous la forme supralapsaire. La tradition des principes de Pélargus fut continuée dans son esprit par Grégoire Franck, mort en 1651, qui professait qu'il n'y a pas plus de différence entre les deux communions qu'entre saint Matthieu et saint Jean, et par Strimésius (1676-1730), et Holzfuss, mort en 1717, qui penchait vers l'anglicanisme.

Nommons parmi les professeurs de l'université de Duisbourg, qui se montra toujours favorable aux idées de Coccéius et de Descartes: Jean Clauberg, chassé d'Herborn à cause de ses opinions cartésiennes, le premier qui professa dans une université allemande les principes de la philosophie moderne (1656-1665), tenu en haute estime par Leibnitz, et commentateur distingué de Descartes; Henri Hulsius (1684-1723), qui professa le rationalisme cartésien dans l'esprit de Roëll; Martin Hundius (1655-1666), coccéien ardent. Duisbourg a possédé dans son sein des théologiens encore plus connus : le dogmatiste Van Diest, qui quitta Duisbourg en 1664 pour Hardewyk, et Pierre de Maestricht, qui professa plus tard à Francfort (1670-1677), connu par son principal ouvrage: Theoretico practica theologia; Traj. ad. Rhen. 1699, in-4°, dans lequel il unit la théologie polémique et pratique aux sujets exégétiques et dogmatiques, et trace même un tableau rapide de la morale, de l'ascétisme et de l'histoire ecclésiastique depuis la création du monde. Citons enfin au XVIIIe siècle l'historien ecclésiastique Gerdès, qui professa plus tard (1726-68) à Groningue. Les gymnases, dont nous allons retracer maintenant l'histoire, n'ont été, plus encore que Duisbourg, que des pépinières de savants, appelés plus tard à se déployer sur un plus grand théâtre.

La haute école de Herborn, fondée en 1584, ne tarda pas à jouer un plus grand rôle que Francfort et Duisbourg. Ses premiers docteurs

furent Olévian et Jean Piscator, qui composèrent des recueils de sentences, ou abrégés de l'*Institution chrétienne* de Calvin, après que Zanchi eut assuré le triomphe du prédestinatianisme au sein des Eglises réformées allemandes. Olévian composa en outre une exposition du symbole des apôtres, 1576, et De substantia fœderis gratuiti, 1585. Piscator, après avoir reçu les premiers éléments des sciences à Strasbourg et à Tubingue, professa successivement à Heidelberg 1574, Neustadt, 1578, et enfin Herborn (1581-1625). Il put professer en paix sa négation de la valeur rédemptrice de l'obéissance active de Christ. Plusieurs synodes de l'Eglise réformée de France, et la plupart des théologiens réformés repoussèrent ses vues particulières, qui furent pourtant partagées par Paréus, Scultétus, Alting, Caméron, Blondel, Cappel, Laplacette. Piscator se prononça aussi en faveur de Ramus. Voir Piscatoris Aphorismi doct. Christ. ex instit. Calvinis excerpti, seu loci comm. theol. ed. 2, 1592. Ses travaux les plus distingués appartiennent à l'exégèse et à la traduction de la Bible. Dans ce dernier domaine il eut comme émule Pasor (1615-1626), plus tard professeur à Franeker, auteur du premier Dictionnaire du Nouveau Testament, qui nie la présence d'un seul hébraïsme dans le Nouveau Testament et est le premier représentant du purisme.

Nommons parmi les meilleurs théologiens systématiques le philologue Matthas Martini, mort en 1630 à Brême, auteur de : Christianæ doctrinæ summa capita, Herb., 1603; Summula theologiæ, Brem, 1610, et surtout Jean Henri Alsted, qui débuta en 1613, et professa plus tard à Wissenbourg en Transylvanie, auteur de : Theologia scholastica, etc., Han., 1618, mort en 1638, l'un des députés du synode de Dordrecht, esprit anguleux, bien que professant un chiliasme spiritualisé. Après les désastres de la guerre de Trente ans, Herborn subit l'influence (1669) de Néthénius, partisan rigide de Voet, prédestinatien farouche et arriéré, qui ne se lassait pas d'enseigner et de prêcher la damnation éternelle d'Adam. Il fut heureusement détrôné en 1676 par l'influence de Jean Melchioris, de Solingen, partisan de Coccéius et du *chiliasmus subtilis*, défenseur vivant et pieux de la théologie pratique, et qui mérite notre estime, pour avoir, dans cette période de scolastique, clairement saisi et nettement affirmé les grands traits des principes évangéliques. Il prend pour base de sa théologie le sens de la foi, qu'il unit étroitement à la conscience. Cette base lui permet d'établir dans ses traités ; De demonstratione veritatis ad conscientiam ; Principium credendi rationale orthodoxum, et De necessitate et sufficientia credendorum, comme la véritable doctrine orthodoxe la puissance intérieure du contenu de l'Evangile sur l'esprit de l'homme, puissance qu'il oppose avec une égale vigueur à la lumière intérieure

des enthousiastes et à l'autorité extérieure de l'Eglise. Il ne veut point dire par là, que la certitude intérieure procède, pour celui qui s'attache à l'Evangile, de la satisfaction des aspirations de sa piété et de sa conscience, mais plutôt que l'Esprit-Saint, en purifiant et en fortifiant la conscience, développe dans l'âme, qu'il a pénétrée, l'amour de la vérité. C'est à cet amour de la vérité que l'Evangile s'adresse avec puissance, en lui montrant que seul il peut faire son bonheur. C'est par cette voie qu'il se concilie son adhésion libre, vivante et joyeuse, plus efficace et plus durable que la simple foi à l'autorité extérieure du livre. On n'a pas sans doute acquis par cette méthode la foi en la divinité des saintes Ecritures, mais cette foi n'est pas indispensable, et c'est moins sur elle, ajoute Melchioris, que sur la foi en la vérité de ses enseignements, qu'insiste notre Eglise. Il a déployé autant de tact que de sagacité dans sa controverse avec Nicole sur les articles fondamentaux. Horch, théologien excentrique et partisan secret de la dissidence, appelé à Herborn en 1690, se vit déposé dès 1698.

Le gymnase de Brême, fondé en 1584, compta parmi ses professeurs Ch. Pezel, Mathieu Martini, 1610; Louis Crocius, mort en 1655, auteur d'un Syntagma s. theologiæ libri IV, Brem., 1636; Conrad Berg, fils du célèbre prédicateur de la cour (1629-1642). Parmi les théologiens de la période postérieure, citons comme le plus remarquable l'auteur de la théologie prophétique, Nicolas Guertler (1696-1699). Il professa plus tard à Deventer et à Franeker. Martini, Isselbourg et Crocius furent les députés de Brême au synode de Dordrecht, et représentèrent l'élément calviniste modéré. Tous trois, ainsi que E. Berg et Herm. Hildebrand, sont universalistes et partisans de l'union, amis de Calixte et de Coccéius. Jean Combach, 1639-1643, calviniste rigide, engagea contre eux une polémique ardente à Brême, où le calvinisme extrême l'emporta à la suite du synode de Dordrecht et de la controverse coccéienne. Le particulariste Flockenius continua les traditions de Combach, à partir de 1656. Toutefois Lodenstein, Labadie, Undereyk prêchèrent à Brême une théologie plus vivante et plus nourrie qui, jointe à l'influence du piétisme, trouva au dix-huitième siècle son représentant le plus distingué dans Lampe, auteur du Mystère de la révélation, et d'un commentaire sur Jean, 1709 et ss.

Conrad Vorstius, professeur à Steinfurt, théologien profond, logique, hardi, antiprédestinatien accentué, se rapproche sur quelques points du socinianisme, et a développé la théodicée d'une manière originale. De 1659 à 1665 Steinfurt posséda Heidegger, qui professa plus tard à Zurich. Citons enfin parmi les professeurs de Hanau : Jean-

Rodolphe Lavater, Gaspard Waser et Guertler; de Lingen: Pontanus, depuis 1674; au dix-huitième siècle les exégètes Stosch et Elsner; de Zerbst : Marc Fr. Wendelin (1611-1652), dont le Compendium de théologie chrétienne, et le christianæ theol. systema majus, 1656, reproduisent la méthode scolastique.

Quant aux universités et aux écoles suisses de Bâle, Berne, Zurich, Genève et Lausanne, elles n'ont pas eu un développement indépendant et personnel, comme les facultés de Hollande et de France, mais ont subi leur influence au dix-septième siècle, pour se ranger à partir du dix-huitième siècle du côté de la science allemande. Néanmoins leur esprit pratique les a préservées des excès de la méthode scolastique, bien qu'une orthodoxie rigide y ait aussi réagi contre les premières tentatives des novateurs.

Bâle, du temps de l'antistès Sulzer, (qui remplissait en même temps les fonctions d'inspecteur ecclésiastique luthérien (1553-1585), et de Jean-Jacques Grynæus, 1586, professait un point de vue modéré, tout imprégné de l'humanisme d'Erasme, et animé à l'égard du luthéranisme modéré des dispositions les plus bienveillantes. Cette université posséda au dix-huitième siècle deux orientalistes célèbres, Buxtorff père et fils (1590-1629 et 1647-1664). Le premier, dans son livre intitulé Tiberias, 1620, défendit énergiquement l'inspiration des points-voyelles hébreux. Son fils crut devoir défendre contre Cappel ses doctrines, qui reçurent la sanction dogmatique du *Consensus* helvétique. Les théologiens systématiques bâlois les plus distingués sont: Polanus, natif de la Silésie, philippiste (1596-1610); Wollcb, (1618-1629), auteur d'un manuel, très répandu de son temps, de dogmatique et de morale, ouvrage qui unit à une étroitesse fanatique une clarté remarquable; le professeur et antistès Zwinger (1629-54), qui assura le triomphe de la confession helvétique à Bâle, et son gendre Gernler. Ces deux derniers théologiens inaugurèrent à Bâle la période de la rigueur confessionnelle. En 1675 le grand conseil de Bâle admit le *Consensus*, à l'instigation de Gernler, et malgré les partisans de la théologie française, Jean Wetstein, et Rodolphe Wetstein, grand oncle du célèbre critique, et mort en 1684. Toutefois le successeur de Gernler, Werensfels, mort en 1703, représente une tendance plus modérée, et, cédant aux instances du grand électeur palatin, fait abroger (1685) le serment obligatoire d'observation du *Consensus*. Son fils Samuel Werensfels (1685-1740), qui entretint des rapports très suivis avec Ostervald, de Neuchâtel, et Alphonse Turretini, de Genève, représente une tendance unioniste, mélangée de piétisme et d'orthodoxie mitigée.

Berne a joué un rôle bien moins important que Bâle au point de

vue théologique. Nous ne pouvons citer que peu de noms distingués après ceux du dogmatiste exégète Wolfg. Musculus (1549-63) (Loci comm. s. theologiæ, 1563) et de Benoit Arétius (1563-74) (Problematum theolog. P. I. II. Laus., 1578). Le grand conseil négligea l'université et se contenta de dominer les consciences par la force matérielle. En dehors du philosophe David Wyss, auquel le grand conseil interdit de professer les principes de Descartes, on ne peut guère mentionner, que le moraliste Rodolphe (1675-1718) (Rodolphi catechesis Palatina, 1697). La Formule de concorde conserva son autorité symbolique jusque vers la seconde moitié du dix-huitième siècle, néanmoins le cartésianisme pénétra à Berne sous une forme rationaliste avec Ringier, disciple de Roëll, tandis que Stapfer professait le système de Wolff.

Les premiers théologiens de la faculté de Zurich furent surtout des exégètes et des hommes pratiques. Ce furent Bibliander, Pellican, Pierre Martyr (P. Martyr Vermilii loci communes. Heidelb., 1580), Gualterus, Louis Lavater, et surtout Henri Bullinger (Conf. de Scripturæ sanctæ auctoritate, certitudine, firmitate et absoluta perfectione, etc., Heinrychi Bullingeri, l. 27, Tig., 1588). Néanmoins le professeur d'histoire ecclésiastique, Rodolphe Hospinian, dans sa Concordia discors, et dans son traité sur l'origine et les progrès de la controverse sacramentaire (en latin, 1602, 2 vol.) a déjà un ton plus passionné et plus confessionnel. Pierre Martyr assura en 1561 le triomphe du prédestinatianisme rigoureux dans l'Eglise de Zurich, lorsque celle-ci dut envoyer son avis sur la controverse soulevée à Strasbourg sur cette question entre Zanchi et Marbach. Dans la question de la cène, les Zurichois, en dépit du *Consensus* signé dans leur ville même, ne se rallièrent pas absolument au point de vue de Calvin, et restèrent attachés à la formule de Zwingle. Ils repoussèrent l'article du synode de Gap, qui enseigne que nous sommes vivifiés par la substance du corps et du sang de Christ. Au synode de Dordrecht ils se rangèrent du côté de Gomar. Ils ne firent en cela que subir l'ascendant du vénérable Jean-Jacques Breitinger, qui fut en fait le chef de l'Eglise de Zurich depuis 1613, et qui, toutefois, s'efforça de vivre sur un pied de paix avec les luthériens. Le désir de rapprocher les deux Eglises fut la pensée dominante de l'orientaliste Gaspard Waser, mort en 1625, et de Jean-Jacques Huldricus, mort en 1638. Le premier ne voulait qu'une foi scripturaire, le second ne croyait pas possible une conception, identique pour tous, des passages les plus importants du Nouveau Testament. Une orthodoxie plus sévère reparut avec l'antistès Irminger, et le professeur Stucki, mort en 1660. Zink qui professait des opinions universalistes,

reçut l'ordre de garder le silence, s'il ne voulait pas encourir les peines les plus sévères. Jean-Jacques Hottinger, auteur d'une histoire ecclésiastique du Nouveau Testament en neuf volumes, orientaliste et historien de premier ordre pour son temps, fut l'une des gloires de Zurich dans la seconde moitié du dix-septième siècle, et déploya un esprit remarquable de modération dans son enseignement et dans sa vie. Son successeur, J.-H. Heidegger, depuis 1667, auparavant professeur à Steinfurt, est l'auteur de la formule du *Consensus* helvétique. Il a composé aussi une Medulla theol. christianæ, éd. 2, 1713, et une Historia papatus, qui a été publiée en 1684 à Amsterdam avec l'histoire de la papauté de Guicciardini. Il maintient avec vigueur les côtés les plus anguleux de l'orthodoxie symbolique, et va même jusqu'à professer l'inspiration des points-voyelles de l'Ancien Testament, moins, il est vrai, par amour de la scolastique, ou par un esprit pharisaïque d'exclusion, que dans le louable désir de maintenir intacte l'unité de l'Eglise de Christ contre les tentatives de hardis novateurs. Il n'aurait aucun scrupule à reconnaître l'origine moderne des points-voyelles, s'il était sûr de conserver le sens primitif, mais mieux vaut dans l'intérêt de la foi, les attribuer à un prophète, à Moïse ou à Esdras. Signalons encore le philologue Gaspard Suicer (1648-1684), auteur d'un Thesaurus ecclesiasticus, (2 tom. in-fol. 1684), sorte d'encyclopédie, qui résume les travaux et les veilles fécondes de vingt années. J.-J. Hottinger, le fils, remplaça en 1697 Heidegger. Le piétisme, longtemps considéré à Zurich comme une hérésie, pénétra en 1710 dans son université sous l'influence de Jean-Jacques Ulrich. La philosophie cartésienne et Coccéius n'exercèrent qu'une très-faible influence et n'y comptèrent qu'un disciple à Genève : Chouet (1666-1686). Citons parmi les professeurs de Lausanne où Théodore de Bèze séjourna quelques années, Guillaume Bucanus (1591) (C. Bucan Loci communes, 1602. Institutiones theologicæ, 1605).

L'académie de Genève, fondée en 1559, par Calvin (voir Bulletin de l'histoire du protestantisme français, tome IV; pages 13-26, 200-205, 353-374; trois excellents articles de Cellérier fils) qui y occupa une chaire ainsi que Bèze et fut remplacé par le moraliste Danée, 1572-1581 (Danæus, Ethice christiana, et Isagoge christiana, 1591), posséda, à côté des grands philologues Scaliger (1572-78) et Isaac Casaubon (1582-96), Diodati (1609-49), Benedict Turretin (1612-31) et Théodore Tronchin (1615-57), auxquels se joignirent (1631-41) le savant Frédéric Spanheim aîné, qui professa plus tard à Leyde, et en 1653, François Turretin (Institutio theologiæ elencticæ, 1679). Ces hommes remarquables à divers titres, repré-

sentent la période orthodoxe exclusive de l'histoire de l'Eglise de Genève. L'école plus modérée de Saumur trouva cependant bientôt des partisans en la personne de Philippe Mestrezat, Alexandre Morus, Louis Tronchin, et quelques-uns des partisans des nouvelles idées penchèrent même du côté du rationalisme. Jean-Alphonse Turretin (1697), auteur de Dilucidationes philosophico-theologico-dogmatico-morales sur les principes de la religion naturelle et de la révélation (2 tom. 1711. Bâle, 1748), et Benedict Pictet (Morale chrétienne, 1697; Medulla theologiæ, etc.), firent régner à Genève une tendance anti-symbolique, et une pieuse tolérance. Les confessions de foi furent supprimées en 1703. Charles Bonnet, partisan de la palingénésie, Vernæs et autres représentent les tendances modernes.

Les études suivirent dans les académies protestantes à peu près la même marche que dans les universités luthériennes. Les prolégomènes comprenaient la philosophie divisée en rhétorique et en dialectique, et la théologie catéchétique, qui embrassait l'enseignement populaire de la dogmatique. La méthodologie et l'isagogique ne furent que rarement professées, bien que nous possédions des traités d'Hypérius de Marhourg et de Jean Gerhard. A l'origine, et dans la première ardeur biblique enfantée par le mouvement réformateur, la philologie orientale et grecque occupa le premier rang dans les études, et la dogmatique n'y joua qu'un rôle secondaire. Le synode de Dordrecht modifia profondément cet état de choses. La dogmatique et la polémique occupèrent, dès lors, le premier rang, et remplirent deux ou trois années d'étude. Chaque leçon comprenait un seul point particulier, et transformait ainsi l'enseignement en une exposition longue et monotone. De nombreux exercices de controverse tenaient les esprits en haleine, et développaient les facultés dialectiques des étudiants. Pendant longtemps il n'exista aucune chaire de morale chrétienne; on l'abandonna aux cours de philosophie, on en fit un appendice plus ou moins court de la dogmatique, et on en traita quelques parties dans l'étude des cas de conscience. Néanmoins le goût des études morales se développa plus rapidement chez les réformés que chez les luthériens, chez lesquels Calixte, et surtout Spener furent les premiers moralistes *ex professo*. L'histoire ecclésiastique fut réservée à la chaire d'histoire de la section de philosophie, qui devait l'exposer au point de vue chrétien, et d'après les quatre monarchies de Daniel. Sans doute les théologiens protestants traitèrent occasionnellement l'histoire des dogmes, pour appuyer sur des bases historiques leur polémique ardente contre l'Eglise romaine. Toutefois la partialité du controversiste fit trop souvent tort au tact de l'historien; les centuries de Magdebourg elles-mêmes tombèrent dans cette erreur grave. Cette branche trop négligée de la théologie ne réalisa aucun progrès sérieux

jusqu'à Calixte, et nous ne pouvons guère citer dans l'Eglise luthérienne, avant Pfaff et Mosheim, que Micraelius, Korholtt, de Kiel, et Beber, de Strasbourg. Nous pouvons signaler à rang égal dans l'Eglise réformée Gérard Vossius, Jean-Henri Hottinger, de Zurich, et Gerdès, professeur à Duisbourg et à Groningue, mort en 1768. L'esprit pratique des théologiens suisses et réformés allemands, et l'âcreté polémique de cette période ont contribué à entraver l'essor des études historiques en Hollande.

L'Eglise réformée de France a rendu de plus grands services à la science, et peut invoquer les noms de Dallæus (Daillé), Blondel, Jacques Basnage (1), de Rouen, etc., bien que chez eux aussi l'élément polémique soit prédominant. C'est en Angleterre, que la théologie historique a trouvé le terrain le plus favorable, bien que l'Ecossais Forbes, par ses nombreux travaux, et surtout par ses recherches sur le point de départ et les causes génératrices du dogme de l'infaillibilité papale, ait fait faire de grands progrès à la science. Souvent, même au dix-huitième siècle, la chaire d'histoire ecclésiastique fut unie à celle de théologie pratique. Ce fut cette dernière branche, qui fut la plus cultivée au dix-septième siècle, en particulier l'homilétique, dont la tâche principale était d'enseigner aux futurs prédicateurs l'art de subdiviser habilement un plan de sermon d'après un texte donné et la théologie pastorale, qui traitait les cas de conscience à la manière des scolastiques du moyen-âge. Coccéius, Calixte, et surtout Spener donnèrent une vive impulsion à la catéchèse, mais on n'avait pas encore su trouver la base scientifique de la théologie pratique, et les leçons des professeurs traitaient bien plus de la routine du métier, que des bases de la science. La prophétie réformée, consistant en des entretiens avec des amis de la Bible sur divers passages des Ecritures, fleurit à Zurich et dans les Eglises du Rhin inférieur, préparant ainsi les voies aux colléges bibliques de l'école de Spener, qui vécut à une époque, où les études bibliques étaient à peu près inconnues dans les universités.

(1) Jean Daillé, né à Châtellerault le 6 janvier 1594, élève de Daneau à Saumur, précepteur des fils de Duplessis-Mornay, pasteur à Paris, mort en 1670. — Traité de l'emploi des saints Pères, Genève, 1632. Apologie pour les Eglises réformées, Charenton, 1633, commentaires, sermons. — David Blondel, né à Châlons-sur-Marne, 1591, mort en Hollande le 6 avril 1655. — Traité historique de la primauté de l'Eglise, Genève, 1641. La papesse Jeanne, Amsterdam, 1647. Des sybilles, Charenton, 1649. — Jacques Basnage, né à Rouen le 6 août 1653, élève de Lefèvre à Saumur, de Mestrezat à Genève, de Jurieu à Sedan, pasteur à Rouen, réfugié en Hollande, où il mourut le 22 décembre 1723. — Dissertationes historico-theologicæ, Rotterdam, 1694. Histoire de la religion des Eglises réformées, Rotterdam, 1696. Histoire de l'Eglise, 1699, 2 vol. in-fol. Histoires du Vieux et du Nouveau Testament, Amsterdam, 1704. Voir la *France protestante*. (A. P.)

Dans les premiers jours du mouvement intellectuel des Eglises réformées, un grand nombre d'esprits judicieux se montrèrent hostiles à la méthode scolastique et aristotélicienne, qu'ils jugeaient dangereuse pour la vie pratique et pour la piété. Mais le courant général des esprits et la nécessité des circonstances furent plus puissants que ces scrupules légitimes. On ne voulut pas renoncer de gaieté de cœur à une méthode, qui poussait les intelligences, non pas à critiquer les enseignements soumis à l'acceptation de leur foi, mais à s'exercer sur des principes donnés, et reconnus comme un ensemble harmonique et immuable. Pendant quelque temps, cependant, on put croire au succès des tendances antiaristotéliciennes. Pierre Ramus (1), ou La Ramée, précédemment professeur au collége royal de Paris, né en 1515, attaqua les principes d'Aristote avec une violence extrême et proclama l'apparition d'une nouvelle conception philosophique, qui commença à exercer une grande influence sur l'Eglise réformée, dont Ramus avait embrassé les principes en 1561. Ramus fut une des nombreuses victimes de la Saint-Barthélemy. Bien que sa méthode ait pénétré un moment en Hollande, à Genève, à Herborn, et même à Helmstedt, son action sur les esprits ne fut qu'éphémère. Elle dut son échec moins encore à la puissance de la méthode aristotélicienne, dont Th. de Bèze, Ursinus, Gomar, Voétius étaient eux aussi les adversaires, qu'à son amour exagéré de la simplicité, et à sa répugnance pour les questions métaphysiques et de principe, qu'elle traitait dédaigneusement de subtilités. Son échec ne fit qu'affermir l'autorité d'Aristote au sein des universités protestantes, et transformer le dix-septième siècle en une période de scolastique protestante.

Néanmoins, cette scolastique qui voulait assurer pour l'avenir le triomphe de l'ultra-calvinisme, rencontra plus d'un adversaire sérieux, non-seulement au sein de l'Eglise réformée allemande, qui avait subi l'influence indirecte des théories antiprédestinatiennes de l'Eglise luthérienne, mais encore en Hollande et en France. La réaction s'étendit au dix-huitième siècle à la Suisse, en dépit de la vaine tentative de Heidegger, qui avait voulu en 1675 lui opposer dans la formule du *Consensus* helvétique une barrière infranchissable. La confession de foi de Sigismond, de 1613, repousse le décret éternel de réprobation, et même après le synode de Dordrecht, les théologiens réformés allemands, en particulier dans la Hesse, firent remonter à l'incrédulité des damnés la cause de leur réprobation.

(1) Voir Ramus, sa vie, ses écrits, ses opinions, par Charles Waddington, 108. Meyrueis, 1855. (A. P.)

2. — FRANCE.

AMYRALDISME. LA PLACE. PAJONISME. LOUIS CAPPEL ET LES BUXTORFF.

En France (1), la théologie patristique compta de nombreux représentants, aussi remarquables pour l'érudition que pour le style. Citons David Blondel (1591-1655), successeur, en 1650, du savant Vossius, à Amsterdam (Traités sur la Primauté du pape, 1641; l'Episcopat,

(1) Sans avoir la prétention de vouloir compléter l'excellent ouvrage, dont nous ne sommes que l'interprète, nous voulons simplement, en ce qui concerne notre Eglise de France, ajouter quelques détails, empruntés au Bulletin de l'Histoire du Protestantisme, volnmes I, II, III, VI, et à la *France protestante*. (A. P.)

Les académies protestantes de France furent : Saumur, 1599, 1615 à 1685; Montpellier, 1598, réunie à Nîmes en 1617; Montauban, 1598; Orthez, fondée par Jeanne d'Albret; Die; Nlmes, 1617; Sedan, Orange.

Sanmur eut pour recteurs en 1613 Craig, en 1615 Gomar, en 1617 Louis Cappel, en 1621 Jean Caméron (Theses de gratia et libero arbitrio, Salmurio, 1618. Theses XLII theologicæ de necessitate satisfactionis Christi), en 1626 Amyraut, en 1633 La Place. — Orthez eut parmi ses professeurs Lambert Daneau (Danæus) né vers 1530 à Orléans (?) professeur à Orthez, mourut professeur à Castres (Commentaire sur saint Matthieu, Orthez, 1587; Methodus sacræ Scriptnræ, Genève, 1570; Elenchi hæreticorum, Genève, 1573, etc.). — A Die, dont les tendances furent surtout pratiques : Etienne Blanc, (Theses de providentia Dei, 1648); l'Ecossais Jean Sharp (Symphoria prophetarum et apostolorum). — A Nîmes : Samuel Petit, né à Nlmes le jour de Noël 1594, connaissait à vingt ans plus de dix langues orientales, le copte même; consacré en 1614, il fut nommé professeur en 1615, mort en 1643 (Traité touchant la réunion des chrétiens, Paris, 1670). — A Sedan : Pierre Du Moulin, né le 18 octobre 1568, élève de Sedan et Cambridge, pasteur à Charenton, professeur à Sedan en 1623, où il mourut le 10 mars 1658 (Défense de la foy catholique, La Rochelle, 1604; Apol gie pour la sainte cène, Genève, 1608; Les eaux de Siloé, Genève, 1608; Défense de la confession des Eglises réformées, Charenton, 1617; Bouclier de la foy, Charenton, 1618, Sedan, 1622; Nouveauté du papisme, Sedan, 1627; Anatomie de la messe, Genève, 1626; Sermons, etc; c'est l'nne des gloires du protestantisme français; Samuel Des Marets, né à Oisemonts, élève de Gomar à Saumur, et de Genève, consacré en 1620, pasteur à Laon, en 1624 à Falaise en Champagne, en 1625 successeur de Cappel à Sedan, en 1636 professeur à Groningue, où il mourut (Sermons, Concordia discors, Amsterdam, 1642, Collegium theologicum, Groningue, 1645, etc.); Jacques Cappel, 1529-1586. — A Montanban : Daniel Chamier, né en 1565, élève d'Orange, Nlmes et Genève, pasteur à Aubenas, Montélimar, professenr à Montauban, 1612, mort le 17 août 1621 an siége de Montauban (Panstratiæ catholicæ, etc., Genève, 1626; Corpus theologicum, Genève, 1653, etc.); Michel Béraut, ancien moine, 1578, pasteur à Réalmont, professeur à Montauban; Antoine Garissolles, né en 1587 à Montauban, y professeur, mort en 1651 (Theses theol. adv. cultum, sive adorationem creatnrarum, Montauban, 1649; Catecheseos ecclesiarum explicatio, Genève, 1656); Jean Clande, né à la Sanvetat, 1619, mort à La Haye, 1687, pasteur à Paris, le plus grand orateur de notre Eglise (Réponse aux deux traités de Nicole, Charenton, 1665; Traité de l'Encharistie, 1668; Défense de la Réformation, Quevilly-les-Rouen, 1673; Réponse au livre de Mgr l'évêque de Meaux, Charenton, 1683). — Voir dans la *France protestante* les art. Lenfant, Beausobre, Samuel Bochart, Antoine de Chandieu, Drelincourt, et la nuée de savants trop onbliés de notre Eglise.

1646; le Pseudo-Isidore, 1628); Jean Daillé, 1594-1690 (De usu patrum in decidendis controversiis); Jacques Basnage, Jurieu, qui repoussa les attaques de Maimbourg contre le protestantisme; Beausobre qui, dans son histoire critique de Manichée et du manichéisme, chercha à démontrer, contre les attaques de l'Eglise romaine, la chaîne non rompue de la tradition évangélique depuis les temps apostoliques jusqu'à la Réforme; Daniel Chamier, Jean Claude.

Tous ces ouvrages se proposaient la défense de la foi réformée, ou servaient de béliers aux réformés, pour donner l'assaut aux murailles de Rome. L'influence de Genève et de Théodore de Bèze fut longtemps dominante dans les facultés françaises, et en particulier dans l'académie de Sedan, où professaient Pierre Du Moulin et Guillaume Rivet. Dans l'académie de Saumur, au contraire, Jean Caméron attaqua, dès l'année 1618, le dogme de la prédestination absolue. Ses disciples Moïse Amyraut (1), et Paul Testard, développèrent ses principes et assurèrent à l'académie de Saumur une autorité et un éclat, qui ne purent que grandir sous des professeurs tels que Josué La Place et Louis Cappel. Cette pléiade d'hommes distingués engagea une polémique ardente contre le dogme calviniste de la prédestination, et donna le signal de trois grandes controverses sur ces questions abstraites, auxquelles s'en joignit une quatrième assez sérieuse sur le principe scripturaire. L'amyraldisme trouva des adversaires nombreux et puissants, moins encore en France qu'en Hollande et en Suisse. Les Zurichois Heidegger et Irminger, les Bâlois Gernler et Zwinger, le Genevois François Turretin, les Hollandais Maccovius, André Rivet, Frédéric Spanheim l'aîné, de Leyde, dans ses Disputationes de gratia universali, 1644, et un grand nombre d'autres, dirigèrent contre lui de violents pamphlets. On en vint jusqu'à interdire aux étudiants de se rendre à Saumur, mais on ne put étouffer complétement les nouvelles doctrines.

Ce fut dans le but de pouvoir défendre avec efficace le dogme de la prédestination, qu'Amyraut voulut réserver une place à l'universalisme de la grâce promise, à côté de l'action restreinte de la grâce efficace. Amyraut enseigne que Dieu a conçu un décret universel de grâce pour les croyants, décret, dont tous les hommes peuvent s'appliquer le bénéfice, s'ils ont la foi, et le fait se réaliserait, si le péché n'avait pas fait son apparition dans le monde. Mais tous les hommes

(1) Amyraut, Traité de la prédestination, 1643. Pasteur à Saumur en 1626, il fut nommé professeur en 1631. Voir l'article Amyraut dans Herzog's Realencyclopædie, I, 292. La théologie de Saumur trouva des partisans à Genève, et eut pour représentants Louis Tronchin, qui penchait vers l'arminianisme, et Philippe Mestrezat.

sont tombés sous l'empire du péché (conçu par Amyraut sous la forme infralapsaire), et ne peuvent plus parvenir désormais à la foi par leurs propres forces, et le décret universel de salut n'est plus qu'une pensée de Dieu, demeurée sans action sur le monde. Dieu a voulu subvenir, par un second décret à l'insuffisance du premier. Ce second décret conserve toute son efficace active, en dépit du péché, mais ne s'applique qu'aux élus. On a donné à cette théorie le nom d'universalisme hypothétique, en tant que le salut est rendu dépendant de la foi possible en elle-même.

Cette théorie repose sur une inconséquence, puisque, chez elle, le premier décret, qui manifeste sous une forme si éclatante l'amour de Dieu, est supprimé, sans motif plausible, par le second, et transformé en un décret particulier et exclusif du plus grand nombre. Néanmoins, cette introduction du mouvement dans l'essence divine n'est plus strictement calviniste; elle rappelle même les conceptions de la théologie fédérative, en tant que, dans son premier décret, Dieu ne promet son salut qu'aux croyants, et que, dans son second décret, une partie seule des pécheurs participe aux bienfaits du pardon et aux grâces de la foi. La différence entre l'arminianisme et Amyraut, qui engagea contre lui une vive polémique, consiste en ce que celui-là communique à tous, avec les moyens de croire, la grâce qui assure le pardon, ce qui est aussi l'une des tendances de la dogmatique luthérienne. Seulement celle-ci, à cause même de sa conception du péché originel, doit enseigner une action de la grâce universelle et irrésistible, accompagnée de la possibilité de croire, tandis que l'arminianisme assigne à chaque homme la puissance de croire par lui-même. Ce qui distingue de l'orthodoxie rigide la théorie d'Amyraut, qui ne sauve, en réalité, personne, c'est surtout la tentative généreuse de manifester et de sauvegarder l'essence intime de Dieu, qui est amour, et le désir d'éviter la présence en Dieu de deux tendances opposées et contradictoires, l'une qui condamne, et l'autre qui sauve. Amyraut ne voit pas que sa théorie fait, elle aussi, reparaître ce dualisme en Dieu, puisque le décret universel du salut se transforme, dans l'application, en un décret particulier (1). Il ne fait qu'écarter ainsi l'un des reproches les plus graves adressés au supralapsarisme, accusé de transformer Dieu en auteur du péché qu'il condamne. Amyraut, d'accord avec Augustin, dont il professe les doctrines infralapsaires, peut répondre que le refus de la grâce ré-

(1) La tendance morale d'Amyraut nons est révélée par ses nombreux traités sur la matière : « La morale chrétienne, » et par ses tentatives pour établir que la grâce est plus qu'une simple puissance.

demptrice ne procède pas, en Dieu, de l'absence d'amour, mais de la chute volontaire des rebelles. Assurément, il a des tendances universalistes, mais il s'arrête à la théorie, et reste en fait attaché à l'ancienne doctrine, ce qui permit à ses amis, le savant David Blondel, Daillé, et Benjamin Basnage, président du synode national d'Alençon (1637), de le justifier facilement du reproche d'hétérodoxie, au moins aux yeux des Eglises de France.

La controverse amyraldiste fut bientôt suivie de celle de Josué La Place, sur les suites du péché originel (1). L'infralapsarisme enseignait que la damnation, qui atteint la plus grande partie des hommes, n'est nullement entachée d'injustice, puisqu'elle est le fruit du péché d'Adam, auquel nous sommes étroitement unis. Cette argumentation était fondée, du moment que l'on pouvait prouver que nous avons pris une part active et personnelle au péché d'Adam, ou que, tout au moins, la justice divine a le droit, dans une certaine mesure, de traiter comme coupables les descendants d'Adam, seul pécheur. L'école calviniste pure (qui avait admis, sans trop de résistance, la thèse que Dieu punit le péché par le péché lui-même) avait cherché à l'établir, en affirmant que la corruption du genre humain tout entier avait été, dans les desseins de Dieu, le châtiment infligé au premier péché et la cause de la damnation du grand nombre. On cherchait aussi, dans cette école, à démontrer la participation réelle et directe de tous les hommes à la coulpe d'Adam, coulpe qui pesait, depuis lui, sur toute la race, par l'assertion qu'il fut, dans toutes les circonstances de sa vie si tragique, le représentant de l'humanité, celui qui avait contracté en son nom avec Dieu un traité, dont elle ne pouvait récuser la signature.

La Place ne veut pas admettre que Dieu inflige à l'humanité, comme une punition, le péché, qui est bien plutôt la seule chose punissable, et que l'imputation du péché d'Adam repose directement sur ses descendants. Il préfère (en se rapprochant de la théologie luthérienne) enseigner que Dieu nous traite comme des pécheurs dignes des plus grands châtiments, à cause des fautes que nous avons personnellement commises, et c'est aussi uniquement à cause de ces fautes que Dieu nous impute indirectement le péché d'Adam. Il n'existe aucun décret qui nous rende pécheurs, pour nous punir de descendre du coupable Adam. Le péché d'Adam se communique à nous, non point parce que le premier homme a été, dans l'alliance

(1) Josué de La Place, né en 1604, élève de Saumur, 1625, pasteur à Nantes, installé professeur à Saumur le 16 juin 1633, mort le 17 août 1665. De statu Adami ante lapsum. De lapsu Adami. De statu hominis lapsi ante gratiam. (A. P.)

contractée avec Dieu, le représentant de l'humanité tout entière, mais comme une simple conséquence d'hérédité physique et morale, qui n'implique aucun châtiment immérité. Adam est bien, en tant que premier homme, le premier anneau de cette chaîne immense de générations solidaires les unes des autres, mais sa faute n'a provoqué, de la part de Dieu, aucun arrêt judiciaire contre l'humanité future. Le synode de Charenton de 1645 se prononça contre La Place.

Amyraut avait cherché, bien que sous une forme imparfaite, à maintenir l'amour de Dieu intact dans ses rapports avec le sort des élus et des damnés. La Place veut affirmer l'élément moral de la justice en Dieu, et s'opposer à ce que l'on considère le péché, même sous la forme de jugement, comme un instrument de la colère céleste. Nous voyons reparaître cette tendance morale dans sa tentative de considérer comme cause efficiente du châtiment infligé à l'homme, le péché, qui lui a été transmis par héritage, et non par la faute d'Adam, imputée directement, comme dans l'ancienne théorie, à sa postérité. La théorie de La Place met l'accent sur la personnalité humaine en opposition à l'idée de race, et en fait découler les destinées finales de l'humanité. Il y a là un germe d'opposition contre un troisième élément des doctrines calvinistes, et que nous voyons reparaître dans le pajonisme (1).

Cette dernière controverse a trait à l'irrésistibilité de l'action de la grâce, doctrine professée également par Calvin et par Luther contre les semi-pélagiens et les synergistes. En admettant comme une vérité absolue que tous les hommes ne participent pas à la grâce, et en faisant dépendre cette exclusion du grand nombre, non d'un jugement de Dieu contre le péché d'Adam, mais du péché des hommes eux-mêmes, on tombait dans les contradictions les plus flagrantes, quand on rattachait la persistance de l'incrédulité et la damnation du grand nombre, soit avec Amyraut à la non-élection divine, soit avec La Place au péché individuel, conséquence fatale et nécessaire du premier péché, et qui se reliait ainsi, bien qu'indirectement, au décret éternel de Dieu. On ne pouvait concilier la logique avec une transmission universelle du péché d'Adam, qui mettait tous les hommes dans l'impossibilité de croire, qu'en accolant à cette hérédité l'action universelle de la grâce divine, qui rétablissait tous les descendants d'Adam dans leur faculté primitive de recevoir et d'accepter la foi. Mais l'an-

(1) Claude Pajon, né à Romorantin en 1626, mort le 27 septembre 1685, élève d'Amyraut et de Cappel à Saumur, pasteur à Marchenoir, se vit dès 1665 attaqué par l'orthodoxe Jurieu. Celui-ci réussit, avec le concours de Daillé et Dubosc, à faire condamner Pajon. Examen du livre qui porte pour titre : Préjugés contre les calvinistes, 1673. Voir Herzog, Article Pajonismus.

cienne théologie luthérienne n'avait pas osé s'écarter aussi loin de la doctrine de l'élection particulière.

Claude Pajon fut moins hardi encore. Il ne fit qu'affaiblir la formule calviniste du dogme de la prédestination, et la formule du péché originel, commune à toutes les Eglises chrétiennes, pour échapper à la nécessité d'une action irrésistible de la grâce. L'expérience montre que tous les hommes ne sont pas réellement convertis. Si la conversion dépendait de l'action irrésistible de la grâce, celle-ci devrait être considérée comme strictement particulière, ce que l'on ne saurait admettre. On doit donc chercher dans le monde la cause de l'action inégale de l'Evangile sur les âmes. On peut invoquer soit la liberté humaine, soit l'influence complexe de causes extérieures, qui agissent, dans des sens infiniment variés, sur l'âme des pécheurs. Pajon adopta cette dernière hypothèse. Il ne veut nullement admettre que l'homme peut se sauver par lui-même; néanmoins, il ne croit pas que la puissance du péché originel sur le monde soit assez grande pour nécessiter l'intervention d'une grâce irrésistible. Il suffit que l'âme humaine soit stimulée par l'illumination spirituelle, que Pajon considère comme cause déterminante de la volonté.

Cette conception avait été déjà plusieurs fois à demi formulée par quelques prédécesseurs de Pajon dans les chaires de Saumur. Pajon ne reconnaît comme indispensable que l'action de la Parole, qui possède, sans le concours du Saint-Esprit et sous l'influence de circonstances extérieures favorables, une puissance logique et morale intrinsèque. La volonté, enseigne Pajon, dépend entièrement de la connaissance. Il suffit donc à l'homme d'acquérir la connaissance de la vérité, et cette connaissance lui est assurée par la Parole sainte, sans qu'il soit nécessaire de recourir à l'action immédiate du Saint-Esprit, qui a confié à la Parole le soin de faire sentir son efficace aux âmes. On voit de suite, par ces quelques mots, que Pajon substitue l'intellectualisme abstrait à l'esprit religieux et moral de la Réforme, et que sa théorie, mélange étrange de déisme et de supranaturalisme, relègue Dieu au second plan, pour laisser le rôle à la Parole, qui n'est qu'un de ses instruments. Le pajonisme trouve sa contre-partie dans l'intellectualisme outré, auquel, comme nous le verrons bientôt, donna naissance la scolastique luthérienne du dix-septième siècle (1).

(1) Pajon obtint les suffrages d'Allix (Pierre), né à Alençon en 1641, élève de Saumur et de Sedan, pasteur à Rouen, à Charenton, réfugié en Angleterre, où il écrivit des ouvrages anglais, docteur d'Oxford (Ratramme, Du corps et du sang du Seigneur, Rouen, 1672. The book of psalms, etc.); mort en 1717; de Le Cène (Charles), né à Caen en 1647, mort à Londres en 1703, élève de Sedan et Genève, pasteur d'Harfleur, passa en Angleterre (De l'état de l'homme après le péché, la

Ces trois tentatives de réforme du principe matériel eurent moins de retentissement au sein de la théologie réformée que les controverses sur la certitude personnelle de la foi, qui pouvaient contribuer à assigner au principe formel une importance exagérée. Les deux Buxtorff de Bâle (1564-1629, 1599-1664) jouèrent dans ces questions un rôle considérable. Buxtorff le père était le premier hébraïsant de son temps, et connaissait à fond la théologie rabbinique; son fils est plus exclusif et plus étroit. Leur prétention commune était de maintenir envers et contre tous l'inspiration littérale (ou plénière dans le langage de Gaussen) des saintes Ecritures, et l'intégrité absolue du texte de l'Ancien et du Nouveau Testament. Les études immenses, qu'ils consacrèrent aux travaux des anciens rabbins, semblèrent les pénétrer d'un véritable respect superstitieux pour la légalité, et ils en vinrent à affirmer l'inspiration des points-voyelles.

Louis Cappel engagea contre eux une vive polémique sur ce point. Buxtorff père avait affirmé la composition des points-voyelles par les écrivains sacrés eux-mêmes; Buxtorff le jeune se plaça au point de vue dogmatique, et, grâce à ses efforts, la formule du *Consensus* helvétique de 1675 donna une valeur symbolique à l'opinion, que le canon tout entier dans ses points-voyelles, ses lettres, et ses accents, est inspiré de Dieu. Cette opinion fut partagée par un grand nombre de théologiens luthériens, Carpzov, Pfeiffer, Löscher, etc. Buxtorff le jeune admit que la ponctuation du texte hébreu actuel pouvait dater de Moïse, ou tout au moins d'Esdras. La discussion fut des plus violentes, car les orthodoxes croyaient l'autorité de la Bible ébranlée par les nombreuses corrections, que Louis Cappel avait faites au texte reçu, à l'exemple du théologien de Dieu. Combien n'avait-on pas dû oublier le principe large et fécond de la Réforme pour faire ainsi dépendre la foi de questions aussi secondaires, et pour interdire à la critique sacrée une œuvre, que Luther avait le premier conseillée, en en donnant l'exemple lui-même! La science catholique sut

sainte Bible, nouvelle version française, Amsterdam, 1741, etc.); de Papin; de L'Enfant (Jacques), né à Bazoches, 1661, élève de Saumur et Genève, consacré à Heidelberg, mort pasteur de Berlin le 7 août 1728 (Histoire du concile de Constance, Amsterdam, 1714; Le Nouveau Testament, Amsterdam, 1748; Concile de Basle, Amsterdam, 1731; Sermons, etc.); de Du Vidal (François), pasteur à Tours dans la deuxième moitié du dix-septième siècle, se retira à Groningue, où il mourut en 1724 (L'Eglise romaine pleinement convaincue d'antichristianisme, Amsterdam, 1701; Trente lettres sur le même sujet, Rotterdam, 1705, etc.). — Le principal adversaire de Pajon fut Jurieu de Sedan, mort en 1713. Après la révocation de l'édit de Nantes Jurieu se retira en Hollande. Il défendit avec une grande vigueur la vieille orthodoxie dans son Traité de la nature et de la grâce, Utrecht, 1687. Le même esprit anima Leydecker, mort en 1721 (Veritas evangelica triumphans), et Fréd. Spanheim (Controversiarum Elenchus, 1688). Voir aussi Hagenbach's Subelschrift der Universität Basel, 1860.

s'élever au-dessus d'un point de vue aussi étroit, comme l'attestent les remarquables travaux de l'oratorien Richard Simon (1).

Le *Consensus* helvétique ne conserva son autorité que cinquante ans. J.-A. Turretin, de Genève, Werensfels, de Bâle, et Ostervald, de Neuchâtel (2), imprimèrent, à partir de 1700, une direction nouvelle à la théologie réformée de la Suisse, dans le sens du piétisme ou de l'union, et l'orthodoxie calviniste ne tarda pas à se transformer en supranaturalisme biblique.

---

3. — HOLLANDE.

COCCÉIANISME. CARTÉSIANISME.

Sources. — M. Gœbel, Geschichte des christlichen Lebens, 2. — Tholuck, Das akademische Leben des 17. Jahrhunderts, 2, 226-239. — Herzog's Realencyclopædie, II, 762. — Schweizer, Glaubenslehre der evangelischen protestantischen Kirche, 1844. — Gass, Geschichte der protestantischen Dogmatik, Berlin, 1857, II, 253. — Diestel, Jahrbücher für deutsche Theologie, 1865, 2 Bænde, X, 209. — Cocceii Opera, 8, Francfort, 1762.

Pendant la trop courte période de splendeur de la théologie réformée française, dont nous avons signalé les représentants les plus distingués, auxquels nous pouvons joindre Chamier et Du Plessis-Mornay (3),

(1) Rich. Simon, Histoire critique du texte du Nouveau Testament, 1689; Histoire critique des versions du Nouveau Testament, 1690; Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament, 1693.

(2) Les théories plus larges de Grotius, Jean Leclerc et Jean-Jacques Wettstein rencontrèrent au début une vive opposition. La théologie orthodoxe sentit son autorité ébranlée par la critique du canon, et par les nouveaux principes d'exégèse, qui ne tenaient aucun compte des livres symboliques et de l'analogie de la foi, et qui se bornaient à rechercher le sens primitif des premiers écrivains. Jean Leclerc (Ars critica, Amsterdam, 1696; Diss. de optimo genere interpretum sanctæ Scripturæ, 1693). Wettstein (Libelli ad crisin et interpretationem Novi Testamenti, édit. Semler, 1766). J.-A. Turretin (De sanctæ Scripturæ interpretandæ methodo, 1728), et Werensfels, dans ses Lectiones hermeneuticæ rejetèrent le principe de l'analogie de la foi, et voulurent que l'interprète se bornât à l'étude du milieu historique.

(3) Philippe de Mornay, seigneur Du Plessis-Marly, né à Buhy le 5 nov. 1549, converti à l'Evangile par sa mère Françoise Du Bec Crespin, fit ses études à Paris, et, après de nombreux voyages en Italie, en Allemagne, en Hongrie, se réfugia en Angleterre après la Saint-Barthélemy; l'un des plus dévoués serviteurs de Henri IV, collabora à l'édit de Nantes, fut nommé gouverneur de Saumur, et mourut le 11 novembre 1623, abreuvé d'amertumes par Marie de Médicis. — Traité de l'Eglise, Londres, 1578; Traité de la vérité de la religion chrétienne, 1581; De l'institution de l'eucharistie, La Rochelle, 1598; Le mystère d'iniquité, Saumur, 1611; Mémoires, 1624.

la Hollande fut le théâtre de plusieurs tentatives sérieuses contre le scolastique orthodoxe. La plus célèbre, celle de Cock, ou Coccéius, présente des caractères profondément édifiants et scripturaires. Le chef de cette école florissante, Cock (Coccéius), était né à Brême en 1602, professa successivement à Brême, 1629, et à Franeker, 1636-1650, et mourut en 1669 à Leyde, où il occupait la chaire de dogmatique. Il avait fait ses études à Franeker sous l'orthodoxe Maccovius, le pieux puritain Amésius, et le savant orientaliste Amama. Ces deux derniers exercèrent une influence décisive sur l'âme tendre et pieuse de Cock, qui avait reçu dès son enfance les enseignements de l'école philippiste. Il consacra ses premiers travaux aux langues orientales, ainsi qu'à l'exégèse biblique, et étudia à Hambourg sous la direction d'un juif instruit les écrits de l'école rabbinique. Ces études ont exercé une grande influence sur son développement intellectuel et religieux. Elles ont imprimé à sa théologie un caractère éminemment biblique, et lui ont fait considérer la dogmatique bien moins comme un catalogue de formules arides, que comme un tableau des rapports vivants, établis par un Dieu d'amour entre lui et ses créatures. Il nous semble utile de retracer un tableau rapide de la dogmatique du dix-septième siècle, pour bien comprendre le caractère des tendances de Coccéius, et le rôle considérable qu'il joua, surtout en Hollande, dans l'évolution de la théologie réformée.

La théologie protestante, appelée à soutenir contre l'Eglise romaine et contre les sectes issues de son sein une lutte aussi sérieuse que décisive, devait travailler avant tout à donner à ses principes la netteté logique, l'enchaînement rigoureux des idées et la précision des formules. Il lui était indispensable d'opposer à ses nombreux adversaires le front serré et inexpugnable de ses raisonnements, et de ne laisser aucun vide, par lequel l'ennemi pût pénétrer dans la place. Cette marche lui était imposée et par la tradition scientifique du moyen âge, et par les crises extérieures du protestantisme. Cet état de transition ne devait cesser que du jour, où une philosophie nouvelle, fruit légitime et spontané du mouvement de la Réforme, viendrait se substituer à la vieille méthode scolastique. Ces considérations s'appliquent également aux deux confessions évangéliques, mais leur scolastique présente, toutefois, des nuances assez accentuées. Les deux théologies ne déploient que peu de spontanéité dans l'exposition dogmatique de l'essence divine, et se bornent à reproduire les vieilles formules. La dogmatique luthérienne s'attache de préférence aux bienfaits de Christ, et en particulier à la justification, qu'elle envisage comme le centre de l'enseignement scripturaire et retrace dans ses phases diverses, sans toutefois suivre constamment une marche bien

logique, l'œuvre du salut individuel. La dogmatique réformée, par contre, prend pour point de départ les décrets divins, et envisage toute l'histoire de la rédemption au point de vue divin et objectif; chez elle l'élément humain n'apparaît jamais dans son indépendance relative. La doctrine, dominante chez elle, de l'immutabilité de Dieu, à laquelle participent ses décrets, ne laisse aucune place pour les grandes divisions de l'histoire. Le péché originel lui-même ne sert point de base à une période spéciale et nouvelle, il n'est plus qu'un élément de l'action éternelle de Dieu, dont il réalise le plan. Ce n'est pas que Dieu pratique le mal; il le fait agir et le transforme à ce point de vue en un élément utile et salutaire de l'ensemble des choses. Dieu demeure harmonique et un dans son essence, puisqu'au péché, éternel dans sa pensée immuable, il oppose de toute éternité Christ, agissant pour les seuls élus. Cette pensée immuable a enfin prédestiné de toute éternité, dans l'harmonique équilibre de son essence, les uns à manifester ses miséricordes et les autres à glorifier sa justice. Cette sombre théorie supralapsaire, dominante pendant de longues années en France et en Hollande, n'a pas cependant réussi à triompher des théories infralapsaires, mais, partout où elle a dominé, elle a fini (conséquence naturelle de sa systématisation rigoureuse) par ne plus envisager l'humanité que comme un immense ensemble sans personnalité, sans vie propre, sans histoire, et par ne plus affirmer qu'un ensemble inflexible de pensées divines immuables, qui ne permettent plus, grâce au dogme de la simplicité de Dieu, de distinguer sérieusement sa pensée et sa science de son action.

La scolastique luthérienne, elle aussi, n'obtient pas pour résultat de ses études une histoire réelle et complète du plan du salut se développant au sein de l'humanité, et une division logique des diverses périodes d'une évolution quinze fois séculaire. Le résidu de son travail est l'histoire du salut de l'âme individuelle, et elle envisage ce salut à un point de vue, qui lui fait placer le point central de la rédemption, non pas sans doute dans le décret éternel de Dieu, mais dans la révélation de la doctrine orthodoxe, qui est la pure doctrine. Comme cette vérité, qui procède de l'essence immuable de la divinité, est la même pour tous les temps, elle en conclut que les hommes, qui ont vécu avant l'apparition de Jésus sur la terre, en particulier les patriarches et les prophètes de l'Ancien Testament, possédaient le salut aussi bien que ceux, qui ont vécu après lui, parce que Dieu n'a pas cessé de révéler sa vérité, et que toutes les générations humaines ont possédé le principe de la nouvelle naissance avec la vraie connaissance, qui était attachée à cette révélation. Cette théorie a le double

défaut de transformer l'œuvre du salut individuel en une opération purement intellectuelle, et de reposer sur la conception confuse que se sont formée les réformateurs eux-mêmes des rapports, ou des différences, qui existent entre l'ancienne et la nouvelle alliance. En effet, si nous voyons Luther exprimer souvent avec une admirable netteté ce qui sépare l'Evangile de la loi, nous pouvons constater aussi, que dans ses commentaires sur l'Ancien Testament il ne sait pas nettement distinguer les deux phases successives de la même révélation divine.

Quelle que soit la justesse de cette affirmation de la Formule de concorde, « que l'Evangile se retrouve dans l'Ancien Testament, et la loi dans le Nouveau, » on devait, toutefois, en s'en tenant aux paroles du Maître (Matth. XI, 11, 12), présenter cette synthèse des deux économies dans une formule, qui ne portât point atteinte à la nouveauté providentielle du christianisme. Quand elle professait l'union des deux économies, non pas comme les catholiques, qui introduisent la loi dans l'alliance de grâce, mais en élevant l'Ancien Testament à la hauteur du Nouveau par un procédé, qui renversait les bases essentielles de la loi du développement historique, la dogmatique luthérienne voulait assurer un appui solide à son hypothèse du Christ possédé et saisi par la foi des patriarches et des prophètes. Elle pensait démontrer ainsi la volonté active et immuable de Dieu, qui embrasse d'un même regard l'histoire de tous les siècles, et pour lequel l'avenir le plus reculé est déjà présent et actuel, ce qui justifie et explique l'efficace rétroactive du sacrifice du Calvaire. Cette conception fut surtout favorisée par la théorie officielle de l'inspiration des Ecritures, qui voulait découvrir dans les écrits inspirés de l'Ancien Testament toutes les vérités professées dans le Nouveau, et qui y retrouvait la pensée fondamentale des David et des Esaïe, parce qu'elle assignait à Dieu seul la rédaction de tous les livres du canon, et qu'elle voulait relever aussi l'identité immuable de ses actes et de ses pensées dans tout le cours des révélations, depuis les premières pages jusqu'aux dernières. Cette méthode empêcha la dogmatique luthérienne, malgré la supériorité de sa conception sur plusieurs points, de tracer cette histoire réelle, vivante et synthétique de l'humanité régénérée, que n'avait pas pu accomplir la dogmatique réformée.

Celle-ci, du reste, fut plus incapable encore, si possible, que sa sœur luthérienne, de saisir la distinction des deux Testaments, et sa théorie de la prédestination et de la souveraineté absolue de Dieu, seul maître tout-puissant des âmes, inspira à sa théorie un caractère exceptionnel de légalité.

En se plaçant à ce point de vue et en saisissant avec netteté le courant dominant des idées des contemporains, nous comprendrons les

mérites exceptionnels de Coccéius, et nous saurons lui rendre justice tout en signalant ses imperfections et ses lacunes.

Les principes de Coccéius sont bien au fond ceux de la théologie réformée; comme elle, il a introduit beaucoup trop d'éléments chrétiens dans l'Ancien Testament. Il se distingue, toutefois, de la scolastique de son temps par sa piété profonde et scripturaire, et par les principes philologiques de son exégèse. Son principe fondamental n'est pas, comme on le répète communément, que les paroles ont tous les sens que comporte la grammaire, ce qui se rapprocherait de théorie du triple et du quadruple sens, mais plutôt que l'on doit se régler en thèse générale d'après le contexte et d'après l'ensemble des révélations de Dieu dans sa Parole. Cette théorie lui permettait d'accorder une libre carrière à ses conceptions particulières et à son érudition profonde. Comme les dons accordés par Dieu sont divers, dit-il dans sa Somme théologique, les uns comprennent et saisissent un côté des Ecritures, qui échappe aux autres. L'Ecriture renferme ainsi des sens multiples qui ne sont pas, cependant, en opposition avec la simplicité du sens littéral, puisqu'ils ne sont que les éléments d'une vérité supérieure. Cette méthode permettait sans doute, au point de vue de la forme, de constituer une théologie biblique, dont l'ensemble systématique était emprunté aux livres saints eux-mêmes. Toutefois, on devait se demander quel était le point central, vers lequel venaient converger toutes les lignes ? Cette question nous amène à étudier les éléments constitutifs de sa théologie biblique qui devait, à ses yeux, prendre la place de la dogmatique.

Le principe central des Ecritures est pour Coccéius celui de l'alliance. Il ne se contente pas de placer le salut dans le décret éternel de Dieu et de ne tenir que peu de compte de son action historique sur le monde. Tout, au contraire, son principe de l'alliance repose éminemment sur le terrain de l'histoire et sur l'intervention active de Dieu, et peut revêtir dans le cours des âges les formes les plus multiples. La profondeur et la variété des enseignements scripturaires sont rendues bien plus accessibles à l'intelligence par cette conception historique, qui remplace avantageusement la notion abstraite des décrets insondables de Dieu. Bien qu'il n'ait pas su saisir encore avec netteté la loi de l'évolution des révélations divines, parce qu'il ne fait pas assez intervenir l'élément humain dans le développement de l'œuvre du salut, il n'en a pas moins brisé par sa conception de l'alliance l'immobile métaphysique des décrets divins, et son point de vue infralapsaire lui permet de concevoir un Dieu qui, dans ses rapports avec l'humanité déchue, se détermine d'après les besoins multiples de ses créatures.

Des travaux récents ont établi, il est vrai, que longtemps avant Coccéius, Hypérius, Olivian, Raphaël Eglin (né à Zurich, en 1559, mort professeur à Marbourg en 1622), avaient exposé dans leurs écrits la théorie de l'alliance. Mais cette théorie ne pouvait s'appliquer chez les calvinistes rigides qu'aux rapports de Dieu avec l'homme, et la négation de la liberté leur interdisait d'admettre la réciprocité. Le péché lui-même n'apportait aucune perturbation dans cette attitude de Dieu vis-à-vis de l'humanité, puisqu'il n'était que la conséquence nécessaire de ses décrets éternels de salut du petit nombre et de la damnation de la masse. Eglin, il est vrai, prend plus au sérieux l'idée de la grâce. et s'efforce de lui imprimer un caractère universaliste, mais Coccéius est le premier, qui ait donné à ce principe tous les développements qu'il comporte et qu'il mérite.

La dogmatique se transforme pour lui en une histoire des relations entre l'homme et Dieu. Il n'en cherche pas la base dans la conscience croyante des chrétiens, mais dans l'Ecriture, principe formel, dont l'esprit doit accepter les enseignements et se nourrir, pour parvenir à saisir dans leur ensemble et dans leur enchaînement les rapports de Dieu avec l'âme, et à reproduire cette histoire divine dans sa propre vie. C'est chez Coccéius que nous voyons apparaître pour la première fois dans l'histoire de l'alliance un élément d'évolution et de progrès. Les éléments de changement dans la pensée divine, qu'il a laissés se glisser dans l'exposition du péché originel, tendent également à reparaître sur plusieurs autres points.

Il est vrai que, comme nous l'avons déjà remarqué, il ne peut pas saisir la distinction, qui existe entre l'ancienne et la nouvelle alliance. Toute la période postérieure à la chute constitue pour lui, comme pour toute son école, une seule période de grâce. Coccéius professe encore le principe, que le croyant doit rechercher dans l'Ancien Testament lui-même toutes les intentions miséricordieuses du Père de notre Seigneur, qui demeure immuable, et pour lequel il n'y a ni passé, ni avenir. Aussi pour lui toute l'histoire de l'ancienne alliance n'est-elle qu'une succession de types et de prophéties de l'histoire de Jésus. Il ne comprend pas le rôle providentiel de la loi dans le développement religieux de l'humanité, et ne saurait admettre des révélations progressives de Dieu dans les évolutions successives de l'ancienne alliance. Il ne sait pas comprendre que Dieu, du moment où le péché a rendu impossible le salut de l'homme par ses œuvres, peut vouloir autre chose que le salut de l'humanité dans toutes ses dispensations, même dans celle de la loi. A ses yeux la conception de la loi du sabbat, des institutions cérémonielles, et du Décalogue lui-même comme un service de l'homme et un commandement de Dieu, n'est pas autre

chose que le fruit du peu de foi des Juifs, qui n'ont pas su y reconnaître l'alliance immuable de grâce, qui succédait à l'alliance des œuvres. Coccéius a, sans doute, subi sur ce point l'influence de l'opposition rigoureuse établie par les premiers réformateurs entre les œuvres et la grâce, la loi et l'Evangile. Nous la retrouvons, en effet, dans sa théorie de l'alliance de grâce, qui succède immédiatement au péché d'Adam, et qui, dit-il, anéantit et abroge l'alliance des œuvres, compromise sans doute par l'homme, sans que pourtant Dieu eût cessé pour cela d'exiger l'entier accomplissement de sa loi. L'histoire sainte tout entière, jusqu'à la venue de Jésus-Christ, a donc en vue d'amener insensiblement l'abolition normale de l'alliance des œuvres et l'affranchissement moral de l'homme, qui est devenu impuissant à en exécuter les engagements, et cette œuvre, ainsi préparée et mûrie, reçoit son parfait accomplissement dans le sacrifice expiatoire de Jésus-Christ et dans les scènes du jugement dernier. Le contre-poids de l'abolition progressive de l'alliance des œuvres se trouve dans l'épanouissement progressif de l'accomplissement de la loi de la justice, réalisée par Jésus-Christ et embrassée par la foi. Tous les éléments préparatoires de la venue de Jésus-Christ, renfermés dans l'ancienne alliance, se transforment en types prophétiques de sa personne, types acceptés par la foi, et auxquels Dieu a attaché par avance quelques-unes des grâces de l'économie chrétienne. En vertu de l'alliance contractée de toute éternité entre le Père et le Fils, celui-ci peut déjà, des siècles avant la réalisation historique du plan éternel de la rédemption, faire participer les croyants de l'ancienne alliance, sinon au pardon absolu et sans réserve de leurs péchés, du moins à la patience divine, fruit de cette expiation anticipée (Rom. III, 25; Hébr. X, 18). Coccéius envisage la loi comme le type de la grâce divine, et les sacrifices cérémoniels comme autant de billets tirés par les Israélites sur la grâce future, billets, qui sont arrivés à échéance le jour, où Christ s'est écrié sur la croix : Tout est accompli.

Toutefois les théologiens d'une orthodoxie rigide, tels que Spanheim et Marésius, ne purent envisager qu'avec répugnance ces faibles distinctions, établies entre les deux économies, et auxquelles Coccéius avait cru devoir donner quelques développements. Ils lui reprochèrent son exégèse allégorique et typique, l'accusèrent d'obscurcir la majesté de l'Ancien Testament, de transformer en des degrés distincts et progressifs de l'assimilation du salut ce qui n'est que la manifestation, diverse seulement quant au temps, mais identique, d'un seul décret divin, immuable comme l'essence même de Dieu, à laquelle, ajoutaient-ils, Coccéius portait l'atteinte la plus grave. On

doit reconnaître la justesse de cette observation, en ce qui touche aussi la distinction profonde établie par lui entre l'alliance des œuvres et l'alliance de la grâce, mais on doit lui en faire un mérite, vis-à-vis de ses adversaires orthodoxes, tout en faisant certaines réserves. Ces réserves sont motivées, car, à première vue, le système de Coccéius semble établir deux voies du salut, conduisant toutes deux au même but, bien que l'une d'elles possède seule Christ, ce qui ébranle la base même de l'unité du plan divin. Coccéius lui-même a reconnu avec raison que l'alliance des œuvres, qui embrasse la loi morale naturelle et la condition primitive de l'humanité, renfermait encore quelques imperfections, et son système aurait été mieux pondéré si (en s'éloignant, il est vrai, davantage, des formules orthodoxes) il avait su ramener ces deux alliances au point de vue unique d'une révélation religieuse progressive, s'il avait su, à l'exemple des apôtres, saisir dans la loi naturelle et dans le premier Adam des affinités intérieures avec le second Adam, dont l'obéissance réalise l'accomplissement parfait de la loi.

L'école coccéienne (1), qui s'affirma avec énergie jusqu'au dix-huitième siècle contre Spanheim, Voétius, Marésius, Pierre de Maestricht et autres, dans une pléiade d'hommes très-distingués, tels que : Heidan, Burmann, Momma, Van der Wagen, Braun, Guertler, Campésius Vitringa, Herrmann Witsius, Sal. Van Til, développa les principes exposés par son chef, tout en les dégageant de leurs nombreuses superfétations subtiles et fantaisistes. François Burmann est incontestablement le représentant le plus distingué de l'école coccéienne, aux principes de laquelle il a su donner une forme définitive. Dans sa tractation des deux économies, il laisse subsister à leur base la grâce et la foi. Selon lui, la loi et les cérémonies rituelles datent de Moïse, et ont eu pour but de préparer l'avénement définitif du christianisme. L'évolution progressive de l'alliance de grâce dans son développement historique, embrasse les trois périodes, que parcourt le royaume de

(1) Fr. Burmanni Synopsis theologiæ et speciatim œconomiæ fœderum Dei. Ab initio sæculorum usque ad consummationem, 1651, in-4°, 2 t., 1681. Momma, De varia conditione et statu ecclesiæ Dei sub triplici œconomia patriarcharum ac Testamenti Veteris ac denique Novi, 1673, 2 t. Ab. Heidani Corpus theologiæ christianæ in XV locos distributum, 2 v., 1688. Herrmann Witsius, De œconomia fœderum libri IV, 1677. Ses Exercitationes sacræ in symbolum quod apostolicum dicitur, 1681. Miscellanea sacra, 2 t., 1695. Sal. van Til. Isagoge ad scripta prophetica, 1704, trad. 1699 ; Vitringa, Typus doctrinæ propheticæ, 1708. Commentarium in libros prophetæ Iesaiæ, 2 t. in-f., 1714, constituent une école prophétique sérieuse. Witsius, Van der Wagen et les trois derniers théologiens cherchèrent à se rapprocher de l'orthodoxie, dont ils abandonnèrent la méthode scolastique, et qui, elle aussi, montra, après des luttes violentes, des dispositions plus pacifiques à l'égard de la théologie des alliances. Leydecker chercha à faire découler les trois économies des trois personnes de la Trinité.

Dieu jusqu'à Jésus-Christ, la période de la sainte famille, la période théocratique, et la période qui constitue une Eglise de tous les peuples de la terre sous la bannière commune d'une même foi. L'Eglise a reçu de Dieu pendant ces trois périodes des révélations spéciales et des sacrements particuliers. L'alliance de grâce embrasse donc en réalité trois périodes, qui ont part toutes les trois à la promesse : la période des patriarches, la période de l'économie mosaïque, et la période chrétienne. L'école de Coccéius a su reconnaître la valeur historique de l'économie mosaïque, constater les progrès accomplis par l'humanité depuis la chute jusqu'à Jésus-Christ, et asseoir sur une base solide la distinction, qu'elle a établie la première entre les deux périodes de l'activité de Jésus-Christ, gage, puis dispensateur du salut. Il n'en est pas moins vrai que l'Evangile n'occupe qu'une place secondaire dans l'alliance éternelle de grâce. Burmann a su donner de l'alliance de la nature, ou des œuvres, une définition qui, tout en admettant la conscience innée, que l'humanité possède de Dieu, n'en établit pas moins la nécessité d'une révélation positive. Cartésien en philosophie, il a cherché à concilier la théorie supralapsaire avec la théologie des alliances.

Un grand nombre de théologiens, et parmi eux plusieurs coccéiens, purent adopter la philosophie cartésienne, grâce à leur conception de l'alliance des œuvres, qui fut aussi appelée l'alliance naturelle. Il est vrai que cette première alliance fut, à l'origine, assignée à la seule intervention surnaturelle de Dieu, qui communiquait à l'homme, par sa grâce toute-puissante, la faculté de le connaître et le pouvoir d'accomplir le bien; il est vrai aussi que l'on enseigna les graves atteintes, que le péché lui avait infligées. Toutefois, on ne put s'empêcher d'affirmer l'identité de l'être spirituel, avant comme après la chute. Cette affirmation s'appliqua surtout à l'élément intellectuel de la nature humaine, et permit à plus d'un coccéien de se rattacher aux principes de Descartes. N'enseignaient-ils pas, en effet, que la loi de la conscience, qui était un des éléments constitutifs de la nature pure et primitive de l'homme, était restée debout après la chute? que la loi mosaïque n'avait fait que transformer en un code objectif et obligatoire un sentiment instinctif à l'origine? N'y a-t-il pas, enfin, une grande analogie entre la conception de la connaissance innée de Dieu, et la théorie cartésienne des idées innées? Les coccéiens enseignent aussi que l'âme, en tant que puissance pensante, a été créée directement par Dieu, auquel elle est rattachée par une union d'essence. Elle est donc distincte aussi, par essence, de la substance étendue, qui est la matière, et il en résulte que la corruption, fruit du péché, qui se propage de génération en génération par l'organisme maté-

riel, ne saurait pénétrer réellement la substance spirituelle de l'âme. Heidan s'aperçoit combien cette théorie ébranle et compromet le dogme du péché originel, et cherche à obvier au danger en montrant que l'âme est bien personnellement unie au corps dès l'origine, et en affirmant que la théorie, qui admet que l'âme d'Adam n'a pas été, dès le début, unie étroitement à Dieu dans les domaines de la connaissance, et surtout de la volonté, aboutit nécessairement au pélagianisme et à la puissance accordée à l'homme de se sauver lui-même par ses œuvres. Malgré ces réserves, comme l'âme humaine, à moins de cesser d'exister et de perdre son identité, devait conserver, après la chute, la communion dont elle jouissait dès l'origine avec Dieu, la théologie naturelle put revendiquer une large place à côté de la théologie révélée. Sal. Van Til publia, dans ce sens, un manuel de théologie naturelle et de théologie révélée (1704), dans lequel il subordonnait toutefois la première à la seconde. Quelques théologiens poussèrent plus loin que lui les conséquences de ce premier principe. Nous aurons à revenir bientôt sur l'influence décisive exercée par le cartésianisme sur le principe formel de la théologie réformée, et sur les rapports établis par elle entre les lumières naturelles de la raison et les saintes Ecritures. Par contre, son influence sur le principe matériel n'a été que fort restreinte.

L'école coccéienne a miné profondément les bases du dogme calviniste de la prédestination. Elle ne laisse, en effet, aucune place pour la conception dualiste d'un double décret d'élection et de réprobation. De plus, l'alliance primitive qu'elle établit entre l'humanité et Dieu présente un caractère manifeste d'universalité. Elle dépasse même de beaucoup le point de vue infralapsaire, si elle obéit aux lois de la logique, puisqu'elle croit possible la conciliation entre la volonté immuable de Dieu et les formes si multiples et si variées, que revêt son alliance dans les diverses phases de son développement historique. Car comment expliquer les diverses attitudes de Dieu à l'égard de l'homme autrement que par son désir paternel de tenir compte de leur développement et de leurs besoins? S'il est vrai que Dieu se laisse dominer tellement par ce désir, qu'il transforme sans cesse, dans ce but, les plans de sa providence, la théologie des alliances doit nécessairement aussi être amenée à subordonner ses décrets à la liberté humaine, qui, assurément, ne porte pas plus atteinte à l'immutabilité de ses desseins que les diverses alliances qu'il contracte lui-même successivement avec l'humanité. Pierre Poiret a introduit ce nouveau point de vue dans son exposition du système des alliances. Dans sa réaction contre saint Augustin, il maintient l'universalisme de la grâce, même après la chute, et ne voit, dans la multiplicité des al-

liances de la part de Dieu, que son désir paternel de provoquer sans cesse, par de nouvelles dispensations, l'homme au repentir. La théologie n'entend attaquer que l'immutabilité et l'absoluité des décrets divins et continue à enseigner l'action particulière de l'élection.

Remarquons toutefois que l'immutabilité de l'essence divine ne s'oppose plus à l'action universelle de la grâce dans cette théorie, qui sape aussi à la base, par sa notion de l'alliance universelle des œuvres, l'idée d'une révélation exclusive de la justice et de la grâce divines. La théorie coccéienne choque donc bien plus encore que le prédestinatianisme le plus grossier, car, comment ne pas protester contre la notion d'un Dieu qui, sans être contraint par la loi de son être et en dépit de l'élasticité et de la succession rapide de ses nombreuses alliances, ne laisse, par un pur acte d'arbitraire et de caprice, participer que le plus petit nombre à la grâce offerte à tous, et qui repousse tous les autres humains, sans qu'ils soient pour cela plus coupables, en les associant à l'alliance de culpabilité de toute la race, solidaire de la faute du premier homme, sans les faire participer par la foi à l'alliance de grâce, qui découle du second Adam jusqu'en vie éternelle? Samuel Pufendorff (1) a compris le côté faible de cette théorie, et a démontré qu'une alliance qui ne tient aucun compte de la liberté humaine, et ne lui accorde, en réalité, aucune place, mais fait, en dernière analyse, dépendre le salut de l'homme de la nécessité fatale et inflexible du décret d'élection, n'est, en fait, qu'un mot vide de sens. Coccéius et son école, tout en ne concédant pas ce dernier point, repoussent formellement le décret de réprobation. Sans combattre directement et de face les canons de Dordrecht, Coccéius réussit à éviter les angles aigus et les aspérités du dogme prédestinatien, s'appuie sur une conception plus vivante de l'histoire sainte, et donne naissance à une tendance, qui saura insensiblement oublier et repousser même les théories supralapsaires. Il a rendu ainsi à l'Eglise un service sérieux et durable.

La théologie des alliances a porté un coup décisif au prestige d'Aristote, et lui a substitué le goût des études orientales et bibliques. Elle a imprimé par là un vif élan à la science religieuse et a favorisé l'étude des livres du canon, tout en leur donnant un caractère fâcheux d'arbitraire individuel. Elle se borne à exposer dans sa liaison intérieure et profonde le développement harmonieux et progressif de l'œuvre du salut, et, pas plus que la scolastique protestante, ne sait découvrir le lien intime et vivant qui relie les vérités objectives

(1) Samuel Pufendorff, Jus feciale divinum, sive de consensu et dissensu protestantium, 1695, p. 243 sq.

et historiques des Ecritures, aux sentiments et aux aspirations de l'âme individuelle. Nous sommes aussi éloignés que jamais du principe vivant de l'âge héroïque de la Réforme, et il ne s'agit plus que de la simple foi historique, qui accepte le témoignage d'une autorité extérieure sans point de contact avec l'âme du fidèle. Nous pouvons y joindre l'absence de rigueur systématique et de définitions précises, qui voilent l'inconséquence de l'ensemble, et la répétition du même axiome, qui rend à la longue la théologie des alliances aussi monotone que la scolastique elle-même. Il n'y a là ni mouvement, ni vie. L'école orthodoxe des Voétius, des Marésius, des Spanheim, des Hoornbeck, eut, dans une certaine mesure, raison de lutter contre les prétentions croissantes de la tendance coccéienne. Elle poussa toutefois la réaction à l'extrême et en vint à persécuter ses adversaires, dont l'influence n'avait fait que grandir, de 1650 à 1670.

L'Eglise réformée de Hollande semblait menacée d'un nouveau schisme, plus sérieux et plus redoutable que le premier. L'intervention des Eglises rhénanes contribua puissamment au maintien de la paix. La réconciliation fut rendue plus facile par les travaux d'une génération nouvelle, qui chercha à fondre dans une synthèse supérieure les principes de Coccéius et de Spanheim. Il fut d'usage, dans les universités hollandaises, de donner à un coccéien la chaire d'exégèse, et à un disciple de Voétius la chaire de dogmatique, et on leur adjoignit bientôt, pour celle de théologie pratique, un disciple de Lampe (1), et cette tradition s'est maintenue jusqu'en 1820. Mais ce qui contribua surtout à rapprocher les deux tendances rivales, fut l'apparition de l'école cartésienne, qui se substitua rapidement à l'école de Ramus, tombée bientôt dans l'oubli. Cette nouvelle philosophie, bien qu'elle combattît à outrance la scolastique, insistait, comme la vieille orthodoxie, sur la netteté et la rigueur des formules. Elle cherchait aussi, comme l'école coccéienne, à renverser de son piédestal la théologie autoritaire, moins encore par les procédés d'une spéculation abstraite que grâce à l'assimilation individuelle des vérités religieuses par la méthode philosophique.

Descartes exerça en Hollande une influence sérieuse dès le milieu du dix-septième siècle. La libre république avait été, pour le philosophe français né au sein de l'Eglise romaine, une véritable patrie d'adoption. Ses premiers disciples furent Heidan de Leyde, et le gendre de celui-ci, Burmann, professeur dans l'université orthodoxe d'Utrecht, auxquels se joignit bientôt toute une école, Wittich,

(1) Lampe, disciple de Vitringa, partisan du piétisme, né à Detmold, a joué un grand rôle dans les premières années du dix-huitième siècle.

Braun, Allinga et autres. L'orthodoxie calviniste rigide réussit cependant à exclure le cartésianisme des chaires de la Hollande, de Berne, de Marbourg et d'Herborn (1). Le principe cartésien de la nécessité du doute pour parvenir à la connaissance de la vérité provoquait surtout son antipathie et ses colères. Descartes ne voulait pas transformer le doute en un but définitif de la pensée, comme le fit Bayle plus tard. Ce doute devait être pour l'âme un cordial énergique, destiné à lui assurer la possession plus profonde et plus personnelle de la vérité, mais il ne pouvait que déplaire à la méthode scolastique. Le doute, transformé en une puissance de l'âme et en un élément constitutif de la science, pouvait faire naître l'athéisme et l'incrédulité; il pouvait également amener l'âme à s'en tenir simplement à l'autorité extérieure, et devenir un argument plus agréable au catholicisme qu'au principe protestant. Descartes, du reste, ne se proposait nullement de ramener les âmes indécises dans le giron de l'Eglise catholique, en leur enlevant tout autre appui. Ce qu'il voulait surtout, c'était de conduire le doute à la science rationnelle par le moyen des idées innées. Aussi ne doit-on pas s'étonner qu'il ait donné au sein de l'Eglise réformée une impulsion puissante aux études et aux travaux de la théologie naturelle. La théorie des idées innées, qui dépassait de beaucoup le travail formel de la raison, pouvait fournir des arguments à la critique de la révélation historique et aboutir à une fin de non-recevoir à son égard.

Toutes ces conséquences furent développées plus rapidement, grâce aux conceptions particulières des théologiens, qui se rattachèrent à la philosophie de Descartes. Wittich, Braun et Burmann, d'accord avec Descartes, plaçaient l'essence de l'esprit dans la pensée et transformaient ainsi la christologie tout entière. Si la pensée constitue l'essence divine, il en résulte que c'est par la pensée seule que peut s'accomplir l'union de Dieu avec l'humanité. Cette union se réalise, par le fait que les deux substances dans leurs actes et dans leurs souffrances forment une personne composée, qui constitue en elle-même l'unité supérieure (2). Voici comment cette union se réalise : la substance divine et la substance humaine se révèlent mutuellement leurs pensées, se déterminent et s'accordent, pour constituer une unité vivante. Marésius et Pierre de Maestricht écrivirent contre ces opinions nouvelles. L'application du dualisme établi par Descartes entre la substance spirituelle et la substance matérielle au dogme des es-

(1) Seule l'université de Duisbourg put s'approprier librement les principes de la philosophie cartésienne. Elle compta au nombre de ses professeurs le cartésien Clauberg, pour lequel le grand Leibnitz éprouvait une vive sympathie.

(2) Voir mon histoire de la christologie, II, 899-901.

prits et des démons fit plus de bruit encore. S'il est vrai, en effet, que l'esprit, en vertu de sa substance même, ne peut avoir aucun rapport avec la matière, on ne saurait admettre la possibilité d'une action de l'esprit sur la matière et de la matière sur l'esprit. Cette théorie attaquait indirectement le dogme du péché originel; Balthasar Bekker (1) y puisa ses principaux arguments contre la théorie orthodoxe des possessions démoniaques rapportées par le Nouveau Testament. Les démoniaques n'étaient à ses yeux que des fous religieux. La Bible n'enseigne jamais d'une manière positive l'existence du diable, elle ne fait que s'accommoder aux opinions reçues, car elle se propose bien moins de nous faire des cours de médecine et d'histoire naturelle, que de nous révéler la gloire de Dieu et la source de notre bonheur. Nous ne voyons pas encore apparaître dans la théologie de cette période quelques-uns des axiomes de Descartes, qui préparent le spinosisme, tels que ceux-ci : Dieu est en réalité la seule substance véritable; en dehors de lui tout est périssable et passager. — Il n'y a que des causes agissantes, et non des causes providentielles. Le monde matériel n'est qu'une grande machine inusable et sans cesse en mouvement, dont Dieu n'est que le premier moteur — ce qui exclut toute idée de miracle, puisque l'automate, une fois remonté, doit marcher toujours.

Il est surtout dans l'apparition de la philosophie cartésienne un point particulier, qui a exercé une influence décisive sur tout le mouvement ultérieur de la théologie, nous voulons parler de l'attitude de ses partisans vis-à-vis de la révélation extérieure et de toute autorité objective. En effet, le dualisme établi par les cartésiens entre l'esprit et la matière, supprime la possibilité de toute influence du monde sensible sur l'esprit, et cette conséquence extrême est développée dans la théorie des causes occasionnelles de Geulinx. Il en résulte que les éléments extérieurs des saintes Ecritures, des sacrements, de la personne de Christ, perdent eux aussi toute efficace. L'Esprit de Dieu ne peut plus agir sur l'esprit de l'homme que d'une manière indirecte et incidente. Le système des causes occasionnelles ne fait en réalité que fournir la formule philosophique du dualisme, vers lequel les théologiens protestants inclinent sur plus d'un point. Le cartésianisme cherche et peut trouver une prise sur la théologie réformée, en rattachant les axiomes éternels, même ceux de la logique et des mathématiques, à la liberté absolue et toute puissante de Dieu. Burmann adopte ce principe, sans s'attirer toutefois les re-

(1) Né dans la Westfrise, 1634, mort en 1692. Voir son Mundus fascinatus en trois volumes, traduit par Schwager, avec des notes de Semler, 1781-82.

proches des orthodoxes, et dit que Dieu aurait pu faire, en vertu de sa toute-puissance, que deux fois trois ne fissent pas six (1). Il n'en résulta pas, cependant, une transformation sensible de la théorie réformée sur ce point, mais il n'en fut pas de même pour la théorie des rapports entre la raison et la révélation. La raison, rendue orgueilleuse par les travaux de Descartes et de Spinosa, jugea indigne d'elle la soumission absolue à l'autorité extérieure de l'Ecriture et de l'Eglise, que l'orthodoxie exigeait de tous les disciples de Jésus. Sa protestation fut d'autant plus énergique, qu'on ne lui avait, en réalité, assigné aucune place dans le domaine théologique.

La foi, pour les théologiens du dix-septième siècle, n'était plus ce qu'elle avait été pour les pères de la Réforme, la détermination chrétienne de la raison. Il ne s'agissait plus pour eux d'opposer la raison chrétienne à la forme inférieure de la raison naturelle, obscurcie par le péché. La raison était en dehors de la foi, on la considérait généralement comme une puissance étrangère, même hostile, appelée à être tout ou rien. Alexandre Roël entre le premier résolûment dans cette voie. La raison, dit-il, est en elle-même infaillible, comme Dieu, elle constitue en chaque homme une parole de Dieu innée, avec laquelle doit s'accorder la révélation écrite. Cette dernière prête à plusieurs interprétations, et ses affirmations ne font pas naître une certitude absolue dans l'âme, tandis que la raison renferme en elle-même la certitude des vérités qu'elle perçoit. Aussi ne doit-elle pas se borner à expliquer les saintes Ecritures; il faut encore qu'elle établisse la vérité de la parole de Dieu, qui y est renfermée (2). Louis Meyer

(1) L'arminien Limborch attaque vivement cette théorie. A ses yeux les vérités logiques et mathématiques sont immuables. Il n'en est pas moins vrai que les arminiens appliquent ce même principe aux vérités morales. C'est ce que nous avons déjà démontré. Cette théorie de Descartes nous prouve combien, en dépit de ses principes anticatholiques, il subit encore l'influence de son éducation première et des conceptions de la scolastique du moyen âge sur la Divinité. Nous croyons être dans le vrai, en retrouvant aussi, bien qu'à un autre point de vue, dans le système prédestinatien absolu, un reflet des théories du moyen âge sur Dieu et sur sa toute-puissance. Par contre, on ne doit pas admettre l'accord apparent, qui semble exister entre la prédestination calviniste et le déterminisme de Spinosa. La théologie réformée, en accentuant le principe de la nécessité, n'entend nullement lui assujettir Dieu, mais ne veut que soumettre simplement l'homme, en tant que créature, à la puissance libre et absolue de son créateur. Aussi les orthodoxes calvinistes ont-ils avec raison repoussé avec énergie ce reproche, que leur adressaient leurs adversaires arminiens.

(2) Toutefois il demande que l'on surveille la raison, pour qu'il ne s'y introduise pas des éléments étrangers. Bien que comme Descartes il n'envisage pas la raison comme la simple faculté de penser, mais comme une puissance tout armée d'idées innées, il n'en vient pas moins à admettre un enchaînement de la raison dans la réalité, enchaînement, qui aurait dû lui inspirer des doutes sérieux sur la valeur des données de la raison pratique. Voir Scholten, De leer d. hervomde Kark in hare Grondbeginselen, 2 thl., 1850, I, 267.

donne (1) à ce principe une portée plus grande encore. A ses yeux la raison est l'analogie même de la foi, qui est appelée à ramener les saintes Ecritures à son principe, même au prix de l'interprétation allégorique. Henri Hulsius, de Duisbourg (1684-1723), fils de l'adversaire de Descartes, Antoine Hulsius, de Leyde, développe au point de vue rationaliste la théologie des alliances, et demande dans ses *Principes de la foi*, 1688, que l'on substitue au témoignage du Saint-Esprit les arguments rationnels comme base unique de la foi. En fait il identifie la raison naturelle avec la raison pure; sa théorie des idées innées ne tient que peu de compte des ravages du péché, et admet tout au plus un développement dans l'âme de la conscience des trésors de vérité qu'elle possède, c'est-à-dire à l'origine la simple ignorance d'une enfance plus ou moins prolongée. Roël refusait aussi d'admettre l'imputation du pécbé d'Adam. Aussi Tucker s'abusait-il lui-même, en cherchant à démontrer par des arguments rationnels l'autorité des saintes Ecritures à la raison. Le traité théologico-politique de Spinosa exerça dans le même sens une influence décisive (2).

Nous devons pourtant reconnaître, que les vrais principes de la Réformation trouvèrent encore plus d'un défenseur. Le juriste Huber refuse d'appuyer sur la raison l'autorité de l'Eglise aussi bien que la vérité des saintes Ecritures, et ne veut faire procéder la certitude que de la seule lumière, que le Saint-Esprit répand dans l'âme du fidèle (3). Jean Melchioris, professeur à Herborn en 1676, s'exprime plus heureusement encore. Il montre que l'Eglise réformée prend pour principe fondamental bien moins la foi dans la divinité de la Bible, que dans la vérité des enseignements qu'elle renferme, enseignements qui servent de point de départ aux arguments en faveur de l'autorité des Ecritures elles-mêmes. Christ, qui est le centre de toutes les révélations, se communique et se donne à la conscience, qui accepte avec lui l'enseignement scripturaire, qui le renferme. La foi repose sur le sens, sur le tact de la conscience, qui lui permet de

(1) Philosophia Scriptnræ interpres, 1666. Wolzogen, De Scripturarum interprete. Wolzogen présuppose l'origine divine et la vérité des saintes Ecritures. Mais ce que la raison nous révèle clairement, constitue la vérité, et ne saurait contredire l'enseignement scripturaire. Aussi toute contradiction apparente repose-t-elle sur une fausse exégèse. Par contre, dans l'exposition des mystères de la Trinité et de la personne de Christ, il est contraint d'invoquer la seule autorité des Ecritures; la soumission implicite de la raison est rendue plus facile par l'argument de la probabilité. Il substitue ainsi au témoignage du Saint-Esprit un mélange confus de raison et de foi d'autorité. Meyer procède de même.

(2) Tholnck, Das kirchliche Leben des 17. Jahrhunderts, 2, 31.

(3) De même la faculté de Bâle (Jean Buxtorff, J. Wettstein et Gernler) déclare dans le Syllabus controversarium, 1662, que : la foi a un actus directus, qui fait naître la certitudo objectiva, mais elle possède aussi un radius reflexus in se ipsum, importans subjectivam certitudinem in ipso credente.

trouver une base solide pour la théologie rationnelle, qu'il réclame. Dans les questions qui intéressent notre salut éternel, nous devons nous laisser guider par la vérité intrinsèque des enseignements eux-mêmes. Le Saint-Esprit ne fait pas naître sans doute dans l'âme une puissance nouvelle d'aperception, mais il la purifie pour lui permettre de se prononcer bien moins en vertu de sa conviction instinctive que de l'action vivante de la conscience. Melchioris cherche à distinguer nettement cette certitude de la foi de la lumière intérieure des fanatiques et des enthousiastes. Seule la vérité calme et rassasie l'âme, développe dans le fidèle l'activité sérieuse de la raison, et s'affirme elle-même à la conscience, qui est prédestinée à la comprendre et à la recevoir. Le fait capital que Christ est notre salut suffit à la foi, mais l'Eglise doit exiger de ses membres une confession plus développée.

---

4. — ANGLETERRE.

L'Angleterre nous offre un tout autre spectacle que les Eglises réformées du continent. Pendant tout le cours du dix-septième siècle elle vit renfermée en elle-même, et ce n'est qu'au dix-huitième siècle, qu'elle exerce sur l'Allemagne une influence sérieuse. Nous n'y retrouvons pas ce développement rigoureux des systèmes théologiques, qui nous a frappé en Allemagne, en France et en Hollande. Pas plus en Angleterre qu'en Ecosse et en Irlande, la théologie scolastique et l'orthodoxie savante n'ont pu jeter des racines sérieuses et durables. Après avoir reçu du continent les principaux éléments de la théologie évangélique, sous la double forme de l'orthodoxie calviniste et des principes de l'école de Mélanchthon, la réforme anglaise porte toute son attention sur les questions religieuses, sociales, politiques, ecclésiastiques et liturgiques. Il en résulte que l'hétérodoxie y revêt bientôt un caractère marqué de dissidence et de schisme. Nous pouvons, en effet, observer que les controverses prennent un caractère plus accentué d'animosité et de lutte dans les domaines de la vie réelle que sur le terrain de la pensée pure, et comme aucune des tendances rivales ne songe à rechercher les principes mêmes de leurs divergences, il en résulte qu'elles ne peuvent jamais parvenir à se rapprocher, ou tout au moins à se comprendre et à réaliser dans leur sphère la loi générale et providentielle du développement historique. Cette tendance pratique, qui est plus du domaine de l'histoire ecclésiastique que de l'histoire de la théologie, accorde aux questions, qui touchent

aux rapports entre l'Eglise et l'Etat, une telle importance, que la vie tout entière de l'Eglise peut s'en trouver fortement atteinte. On doit cependant reconnaître que les mêmes questions théoriques, source de tant de polémiques et de discussions sur le continent, ont aussi préoccupé les Anglais du dix-septième siècle, quoique sous une autre forme. C'est bien toujours en gros le même problème des rapports entre l'autorité et la liberté, qui, grâce à leurs luttes et à leurs réactions réciproques, s'efforcent d'arriver à une synthèse, en apparence irréalisable. Les diverses écoles théologiques du continent ont pris en Angleterre la forme de sectes rivales, et ont donné à leurs discussions une direction éminemment pratique.

La plus grande controverse de cette période fut celle qui s'éleva entre deux tendances, qui professaient les mêmes principes dogmatiques, l'Eglise anglicane épiscopale et l'Eglise écossaise presbytérienne, fondées et constituées, celle-ci par John Knox et par Melville, celle-là sous Elisabeth par Richard Hooker et par l'archevêque Whitgift. Ces deux Eglises, dont l'une prenait pour point de départ l'idée de l'unité de l'Eglise, tandis que l'autre y arrivait par un enchaînement logique et progressif d'institutions, dont la paroisse était le point de départ, s'attribuèrent toutes les deux l'infaillibilité et l'institution divine (1). Il en résulta, surtout depuis l'union de l'Angleterre et de l'Ecosse sous le sceptre de Jacques Ier en 1603, les luttes politiques et religieuses les plus violentes et les plus passionnées. La période la plus désastreuse fut celle qui s'étend de 1638 à 1689, période, qui vit les deux partis successivement vainqueurs et vaincus, épuisés tous les deux et démoralisés par leur violence même, période, qui aboutit enfin au triomphe en Angleterre d'un épiscopalisme hiérarchique et pseudo-catholique, et en Ecosse d'un presbytérianisme théocratique accentué. Le fruit de ces luttes ardentes, suivies de la réaction corruptrice du règne de Charles II, fut un déisme froid et vide, dont le triste règne se prolongea jusqu'en 1750.

L'histoire nous permet d'expliquer les causes diverses qui firent naître les tendances et les luttes des partis. Ce furent les communes, qui introduisirent par la force les principes de la Réforme en Ecosse, après avoir lutté avec énergie contre les pouvoirs politiques, tandis qu'en Angleterre cette réforme fut l'œuvre de Henri VIII et d'Elisabeth, qui transformèrent les évêques en des vassaux aussi puissants que dociles de la couronne. Les débuts de l'œuvre évangélique revêtirent dans les deux pays une couleur luthérienne prononcée. Hamilton, Alésius et les autres théologiens Ecossais avaient fait leurs études à

(1) Voir Conf. anglic., art. 31. Westminster, 25, 30, 31.

Wittemberg. Ce ne fut qu'à partir de 1544, que, sous l'influence de Wishart, les Ecossais se rapprochèrent des Suisses, et que John Knox, l'un des élèves les plus distingués et les plus convaincus de Genève, fonda (1557) avec le concours de la noblesse un traité d'alliance ou Covenant, pour défendre jusqu'à la mort la cause du Seigneur et pour lutter contre l'idolâtrie. En 1560 eut lieu la première *General assembly*, qui publia la confession de foi écossaise et le livre de discipline. Les premiers réformateurs de l'Angleterre, l'archevêque Thomas Cranmer et autres avaient, eux aussi, étudié en Allemagne, mais l'influence de Martin Bucer et de Pierre Martyr imprima une nouvelle impulsion aux esprits.

Ce qui donne à ces controverses pratiques la valeur d'une lutte de principes, c'est le conflit qu'elles manifestent entre l'école, qui veut l'affirmation pure et simple du principe évangélique, et la tendance, qui attache une importance exclusive au maintien de la tradition dans les questions d'organisation et de culte. L'épiscopalisme cherche à ne rompre avec le passé que dans la mesure du strict nécessaire, qui lui est imposé par son respect pour l'Evangile remis en lumière. Il rattache étroitement le principe de l'action continue du Saint-Esprit sur l'Eglise de Christ à la succession apostolique des évêques. Bien qu'il n'ose pas conserver à l'ordination le caractère catholique d'un sacrement, il n'en cherche pas moins à envisager le clergé comme l'organe providentiel des révélations divines. Le presbytérianisme, au contraire, ne craint pas de rompre avec toute la tradition, et de remonter directement à la tradition du Nouveau Testament, qu'il envisage au point de vue strictement légal et théocratique comme un code officiel et obligatoire, dont l'économie juive a été le type.

Les deux tendances rivales relèguent également dans l'ombre le principe matériel, les Ecossais, en n'envisageant le Nouveau Testament qu'au point de vue légal, et en ne laissant pas à l'Eglise pénétrée de l'Esprit de Dieu et à la liberté évangélique des chrétiens de tous les siècles le droit et le soin d'en appliquer les principes sous la forme la mieux adaptée aux besoins et aux tendances de chaque époque; les anglicans, en donnant à leur conception particulière la valeur d'un principe immuable, en réservant le droit de prononcer sur la doctrine au clergé, et surtout aux évêques, en témoignant une méfiance excessive pour les droits des simples fidèles, enfin, en exigeant des simples pasteurs à l'égard des évêques une obéissance égale à celle que les simples prêtres de l'Eglise romaine jurent d'observer au jour de leur ordination. Les Ecossais et les anglicans transformèrent ainsi l'organisation ecclésiastique en un article de foi nécessaire au salut.

Les trente-neuf articles de l'Eglise anglicane sont conformes dans le

domaine du dogme aux principes fondamentaux de la réforme évangélique, et reproduisent ses enseignements sous une forme modérée et adoucie. La doctrine des sacrements s'y rapproche plus du type réformé que du type luthérien. Mais ces principes évangéliques sont étroitement rattachés à d'autres théories, qui développent des tendances ecclésiastiques et rituelles, héritage du moyen âge, inspirées par un tout autre esprit. Ces dissonances intérieures ont travaillé pendant trois siècles l'Eglise anglicane, et y ont provoqué la vie en même temps que l'esprit de discussion et de controverse. Le culte et l'épiscopat de l'Eglise anglicane devaient entraîner naturellement bien des esprits du côté du catholicisme, et c'est ce qui a eu lieu à trois reprises différentes depuis les premiers jours de la Réforme. La première tentative embrasse les règnes d'Elisabeth et des deux premiers Stuarts et les tendances ultrahiérarchiques des évêques et archevêques Jewell, Hooker, Whitgift, Bancroft et Laud. La seconde tentative eut pour chefs l'archevêque Hicks, et Dodwell, né en 1641, mort en 1711; ce dernier professait que les sacrements communiquent seuls l'immortalité à l'âme humaine, que seule l'ordination sacerdotale permet aux prêtres d'administrer les sacrements avec efficace et d'enseigner la doctrine chrétienne, que l'imposition des mains par les évêques communique aux prêtres le Saint-Esprit depuis les temps apostoliques, sans que l'on ait à tenir compte de la piété et du mérite de ceux qui l'ont reçue, enfin, que les enfants baptisés par des pasteurs, qui ont reçu la consécration dissidente, ne doivent pas être considérés comme chrétiens. La troisième tentative enfin, ou puséysme, date de notre époque.

La prétention des évêques de ranger tous les esprits sous l'uniformité d'une même foi et d'une seule Eglise provoqua en Angleterre même une opposition énergique et passionnée. La liberté du chrétien et le droit de toute âme sincère d'affirmer sans réserve les principes de la Réforme devinrent le mot d'ordre de plus d'une âme sérieuse, et la devise des partis politiques eux-mêmes. Elisabeth avait rendu en 1562 l'acte de conformité, qui menaçait de la déposition et de la prison tous ceux qui refusaient d'admettre l'épiscopat et la liturgie anglicane. Cet édit éprouva la plus vive résistance de la part des nonconformistes, qui trouvèrent un appui moral sérieux dans le presbytérianisme écossais. On put même se demander jusqu'à l'avénement de Cromwell, lequel des deux systèmes l'emporterait, du système épiscopal ou du système presbytérien. Mais la controverse fut envenimée et le libre essor des esprits entravé par des causes multiples, que nous pouvons résumer sous deux chefs principaux : union étroite au sein des deux partis de l'élément politique et de l'élément reli-

gieux, fruit du trop peu d'attention accordée au principe évangélique, et la tractation légale du principe d'autorité, que les anglicans croyaient avoir trouvé dans la hiérarchie et dans la tradition, les presbytériens dans la lettre légale de la Bible, et spécialement du Nouveau Testament. Les Suisses, et en particulier Bullinger, consultés par les divers partis sur la question de savoir si des cérémonies, qui avaient été associées pendant des siècles à des pratiques superstitieuses, pouvaient être considérées comme *adiaphora* et imposées par le pouvoir civil à l'acceptation des ecclésiastiques, répondirent avec une modération, qui ne put calmer les murmures des mécontents (1564-1574). Les non-conformistes persécutés constituèrent une Eglise séparée sur le modèle des Eglises suisses. Des conventicules prirent naissance à partir de 1568, et se donnèrent une organisation presbytérienne. Le principal chef du mouvement fut Thomas Cartwright, de Cambridge. Ce parti réclamait l'autonomie de l'Eglise, l'égalité de tous les ecclésiastiques, l'abolition des liturgies obligatoires, la valeur légale du code mosaïque pour les princes chrétiens eux-mêmes, enfin l'institution d'un conseil presbytéral pour chaque paroisse, mais sans lien synodal. Comme on le voit, le parti presbytérien anglais revêtit de bonne heure la forme indépendante ou congrégationaliste, et emprunta son organisation ecclésiastique à la Bible, qu'il réduisit à la simple idée d'un code.

Whitgift, archevêque de Cantorbéry (1583-1604), poursuivit avec la dernière rigueur les partisans d'une Eglise nationale presbytérienne, que son prédécesseur Gindal avait considérés dans un esprit de conciliation chrétienne comme des petites Eglises dans l'Eglise. Les baptistes et les brownistes indépendants se virent exposés aux plus cruelles persécutions. Bien qu'il enseignât la prédestination absolue et qu'il fût animé à l'égard des arminiens des sentiments de l'intolérance la plus absolue, Whitgift se vit contraint par ordre de la reine d'interdire toute prédication sur ces questions. Par une curieuse ironie du sort, les neuf articles, dits de Lambeth, qu'il avait rédigés pour la défense du calvinisme rigide, devinrent, à partir de 1620, la confession de foi des puritains, ses victimes, tandis que le parti de la haute Eglise, dont il avait été le premier chef, professa bientôt l'arminianisme qu'il avait en horreur. La théorie rigide du sabbat juif, professée par Bound dans son Traité du Sabbat, devint le mot d'ordre des puritains, tandis que Bancroft assignait à l'épiscopat la valeur d'une institution divine (1).

Jacques Ier, fils de Marie Stuart, se vit à son avénement au trône

(1) Schœll, Article Puritaner dans Herzog's Realencyclopædie. Macaulay, Histoire d'Angleterre.

d'Angleterre, en 1603, acclamé par les puritains anglais, qui l'avaient vu avec joie donner en 1592 la sanction royale au presbytérianisme, quand il n'était encore que Jacques VI d'Ecosse. Mais il se hâta de proscrire un régime qui n'avait pu que blesser en lui les prétentions d'un roi de droit divin et le cœur du fils de Marie Stuart. Il déclara que l'Eglise anglicane tenait le juste milieu entre le papisme et le puritanisme, qu'elle possédait à la fois la tradition apostolique et la vraie catholicité, et il voulut en faire l'instrument de ses prétentions au pouvoir absolu. Bancroft, nommé archevêque de Cantorbéry, imposa aux puritains le joug de fer de ses constitutions ecclésiastiques, qui provoquèrent la révocation de plus de deux mille pasteurs. Le roi haïssait dans le presbytérianisme le principe de la souveraineté populaire; ses sympathies et ses haines imprimèrent aux partis religieux un cachet politique très-marqué. La faveur que le roi accordait au papisme, et ses tentatives d'imposer à l'Ecosse le système épiscopal, amenèrent le browniste Jean Robinson à assurer la liberté religieuse et politique de ses compatriotes par une émigration en masse dans l'Amérique du Nord. Les premiers puritains émigrés de 1620 se virent suivis jusqu'en 1635 par plus de vingt mille de leurs compatriotes, et fondèrent sur le libre sol de l'Amérique une république affranchie du joug de la hiérarchie et de l'Etat, organisée sur le modèle de l'Eglise apostolique, et soumise à la loi rigoureuse du sabbat juif.

Le roi haïssait tellement la piété sérieuse, qu'il ne craignit pas d'obliger tous les pasteurs et évêques à recommander du haut de la chaire aux fidèles le livre des jeux et divertissements qu'il avait fait rédiger sous ses yeux. Aussi les puritains, en butte aux railleries d'une cour frivole et d'une populace grossière, se laissèrent-ils entraîner par esprit d'opposition à une piété sombre et farouche, qui les amena à fouler aux pieds toutes les institutions de l'Etat et de l'Eglise. Ces tendances extrêmes donnèrent naissance à un puritanisme démocratique, qui allait bientôt engager contre l'épiscopat une lutte à outrance.

Charles Ier, qui crut les puritains réduits pour jamais au silence, ne craignit pas d'attaquer ouvertement, à partir de 1625, les libertés politiques de l'Angleterre et de protéger les cérémonies du catholicisme. Des prélats courtisans prêchèrent la doctrine de l'obéissance passive et voulurent contraindre, sous la menace des peines de l'enfer, les fidèles à se soumettre aveuglément aux caprices d'un pouvoir arbitraire. L'archevêque Laud travailla à faire disparaître par une persécution impitoyable les derniers débris des puritains, et Charles Ier traita l'Ecosse presbytérienne en pays conquis.

Ces mesures arbitraires transformèrent l'agitation des esprits en une révolte ouverte. Les Ecossais se soulevèrent quelques jours après l'introduction de la liturgie anglicane à Edimbourg, et signèrent en 1638 le covenant pour la défense de la pure doctrine. Pendant que les chefs ecclésiastiques de l'opposition examinaient dans l'assemblée de convocation les dix-sept canons dans lesquels étaient professées les doctrines de la suprématie royale, de l'obéissance passive, et de l'institution divine de la hiérarchie, l'opposition gagnait du terrain en Angleterre. Le long parlement de 1640 fut le point de départ de la grande révolution. Il rendit un arrêté qui supprimait les canons de Laud et accordait aux puritains la liberté de conscience. Il se vit amené par la force des choses à aller plus loin ; comme l'épiscopat avait tout entier embrassé le parti du roi, et ne pouvait que triompher ou tomber avec lui, il fut supprimé, et l'assemblée de Westminster (1) promulgua le 1er juillet 1643 une nouvelle organisation ecclésiastique, qui devait s'étendre sur toute l'Angleterre. Usher proposa l'union des presbytériens et des anglicans dans un système ecclésiastique mixte, mais le roi et ses évêques voulurent le maintien pur et simple de leurs prérogatives, tandis que de leur côté les Ecossais entendaient introduire en Angleterre le presbytérianisme sans aucune modification. Mais le parlement se montra hostile à une indépendance aussi absolue de l'Eglise vis-à-vis de l'Etat. Les nombreux partis qui y étaient représentés, à l'exception des dissidents exclus et des évêques qui s'étaient retirés, furent d'accord pour signer un traité d'alliance avec les Ecossais, mais échouèrent devant l'opposition du roi et de la majorité de la chambre haute. Quand la guerre civile éclata, l'une des armées du parlement se vit énergiquement soutenue par les Ecossais, et Olivier Cromwell à la tête de ses côtes de fer exerça bientôt une influence décisive sur la marche des affaires. Son triomphe fut celui d'un nouveau principe, également hostile aux presbytériens et aux anglicans, le principe indépendant.

Cromwell n'aimait pas plus l'uniformité presbytérienne, que la hiérarchie épiscopale. Au lieu d'assurer le triomphe d'un des partis qui se disputaient la prépondérance, il travailla à asseoir sur leurs ruines un parti qui lui était dévoué par sympathie religieuse aussi bien que politique, et qui, bien qu'il n'ait jamais joué qu'un rôle éphémère, est digne cependant d'une attention sérieuse. Ce parti réclamait la piété intérieure de l'âme, sans exiger l'uniformité absolue du culte et de la croyance chez tous ses membres. Il voulait accorder la liberté

(1) Voir Niemeyer, Puritanorum libri symbolici, Lipsiæ, 1840, et en particulier Confessio fidei Westmonasteriana.

de conscience aux anabaptistes eux-mêmes, affirmait l'égalité des droits politiques à côté de l'inégalité religieuse, il contraignit même le parlement à reconnaître les droits religieux et politiques des indépendants.

Le parlement proclama, il est vrai, en 1646, l'établissement en Angleterre d'une constitution presbytérienne mitigée, mais cette constitution n'entra jamais dans les faits, et échoua devant les résistances combinées du catholicisme, de l'épiscopat, des indépendants, et du parlement lui-même. Le pouvoir commençait (1) déjà à passer du côté de l'armée, qui réunit un parlement nouveau selon son cœur, et en grande partie composé de soldats et d'indépendants. L'histoire politique nous fait connaître les conséquences de cette nouvelle mesure, la captivité et le supplice de Charles Ier, le protectorat d'Olivier Cromwell (1653), et le désordre religieux porté à son comble. Le pouvoir extérieur et matériel appartenait dès lors au parti indépendant. Toutefois la réalité des faits ne répondait pas aux apparences; le catholicisme comptait encore plus d'un partisan secret, l'épiscopat martyr avait des adhérents dans tous les comtés de l'Angleterre, le presbytérianisme écossais haïssait les indépendants plus cordialement encore que les papistes, et le parlement anglais, en s'arrogeant tout pouvoir sur l'Eglise, menaçait de l'assujettir à un joug plus pesant encore que celui de Laud.

Le parti indépendant se vit bientôt lui-même déchiré par ses dissensions intestines. Les plus modérés réclamaient l'indépendance de l'Eglise vis-à-vis de l'Etat, et de chaque communauté par rapport aux autres Eglises. Ils acceptaient le principe formel de la Réforme, et apportaient dans l'organisation ecclésiastique le même esprit judaïque et légal que les Ecossais, tout en professant les doctrines fondamentales du salut. Quelque grand que fût leur amour de la liberté, ils se bornaient à réclamer l'affranchissement de toute tradition ecclésiastique, et leur piété individuelle cherchait sa nourriture dans les enseignements scripturaires, à l'exemple de tous les chrétiens évangéliques, qui acceptent le principe matériel de la Réforme. Mais les indépendants plus radicaux et plus absolus portaient à ce principe une atteinte des plus graves, tout en prétendant professer pour lui un plus grand respect que les autres chrétiens. Ils ébranlaient également l'autorité du principe formel, et rendaient difficile, pour ne pas dire irréalisable la possibilité d'un accord entre les aspirations individuelles du fidèle et l'enseignement historique et objectif de la Bible. Ces radicaux se divisaient en plusieurs sectes rivales et hostiles.

(1) Voir l'Histoire de la Révolution d'Angleterre, par Guizot. Trois siècles de luttes en Ecosse, par Merle d'Aubigné.

Les anabaptistes déclaraient que chaque fidèle devait être libre de se prononcer, et de choisir entre plusieurs religions offertes à son acceptation, et attachaient ainsi plus d'importance à l'exercice formel de la liberté qu'à la vérité elle-même. Quelques autres, égarés par les abus d'un prédestinatianisme rigoureux, et convaincus que le fidèle ne pouvait jamais perdre la grâce qu'il avait une fois possédée, tombaient dans un antinomisme grossier. La plupart avaient transformé la doctrine évangélique de la grâce communiquée à la foi en un eudémonisme immoral de l'âme, qui échappe aux exigences sérieuses et sévères de la lutte morale contre le péché par des rêves mystiques de béatitude céleste et de pureté reconquise par magie.

Ces théories grossières puisaient leurs inspirations dans des conceptions réalistes du millénium, qui constituaient à peu près le seul *credo* de ceux qui s'appelaient les saints des derniers jours. Le chiliasme amena des esprits égarés à confondre, comme les anabaptistes contemporains des réformateurs, l'Etat et l'Eglise. La cinquième monarchie prédite par Daniel, disaient-ils, va paraître, et avec elle le règne des saints pendant mille ans C'est nous, indépendants disciples du millénium, qui assurerons l'établissement de ce royaume sur la terre. Nous devons y joindre encore les niveleurs. Olivier Cromwell, dont le grand sens politique avait bientôt dépassé le point de vue étroit de ses anciens amis, et qui avait répondu aux prétentions du long parlement, qui voulait décider toutes les questions politiques et sociales au moyen de la Bible, par une dissolution brutale et soudaine, passa bientôt pour l'Antechrist lui-même aux yeux des fanatiques, dont l'enthousiasme religieux prit tous les caractères de la folie. Les niveleurs réclamèrent une liberté religieuse et politique absolue, et voulurent reconnaître comme seule autorité légitime leur propre conscience illuminée, disaient-ils, par l'Esprit-Saint. On les vit souvent dans l'ardeur des luttes politiques tomber dans l'indifférence religieuse. La révélation historique et extérieure n'eut pas pour eux plus de valeur que plus tard pour les quakers; il en fut de même des sacrements. S'ils persistèrent, tout en méconnaissant aussi ouvertement la valeur du principe formel, à admettre une révélation intérieure, qui pouvait leur sembler plus souple et plus commode qu'une lettre précise et qu'un fait positif, leur foi, affranchie de tout contrôle objectif, n'en subit pas moins des altérations profondes, et la lumière intérieure et mystique du Saint-Esprit se transforma souvent chez eux en une simple lumière de la raison naturelle et en un pur caprice de la conscience individuelle.

Cromwell, parvenu au pouvoir, se vit entouré d'ennemis implacables et sentit cruellement son isolement. Affranchi par cela même

de tout lien de parti, il travailla à établir en Angleterre le règne de la liberté religieuse, ne contraignant personne à signer l'acte de conformité, et assurant à tous, en dehors des catholiques et des épiscopaux, la liberté religieuse et civile, pourvu qu'ils adorassent Dieu et qu'ils confessassent Jésus-Christ des lèvres et du cœur.

Cette modération ne suffit pas toutefois pour ramener le calme dans les esprits. La restauration de l'épiscopat et de l'absolutisme sous Charles II et le crypto-catholicisme de Jacques II, qui ne rêvait rien moins que l'abolition du protestantisme, ramenèrent bientôt le trouble dans les consciences et l'effervescence dans les esprits. Enfin, la révolution de 1688, après avoir chassé pour jamais les Stuarts du trône, mit fin à toute tentative de rétablissement de l'unité presbytérienne ou épiscopale.

Le résultat de ces longues convulsions religieuses fut le triomphe du presbytérianisme en Ecosse et de l'épiscopat en Angleterre. Plusieurs sectes importantes purent s'organiser néanmoins à côté de l'Eglise établie, et nous retrouvons, comme les seules sectes restées debout après les guerres civiles, les baptistes, les indépendants ou congrégationalistes, et les quakers (1), qui poussèrent jusqu'aux dernières conséquences leur opposition contre le ministère, contre l'autorité extérieure en matière religieuse, et contre les diverses cérémonies du culte, et qui ne voulurent avoir recours qu'au son doux et subtil (*still and small voice*) du Saint-Esprit. Ils voulurent réagir contre les exagérations et les abus de l'Eglise d'Ecosse au point de vue biblique, et de l'Eglise établie au point de vue ecclésiastique, exagérations qui donnaient naissance au formalisme religieux. Ils éprouvaient aussi le besoin de fuir les orages et les épreuves de la vie politique et sociale de leur temps, et de retrouver dans la communion intime avec Dieu leur indépendance compromise. Ils ne faisaient eux-mêmes que professer, à un point de vue exclusivement mystique, l'expérience intérieure et la certitude de la foi, principes qui ne constituent, en fait, qu'un des éléments du principe matériel.

Nous pouvons affirmer que cette réaction du principe formel contre la prépondérance exclusive du principe matériel, est loin de répondre au but que les quakers se sont proposé, parce qu'en se concentrant en eux-mêmes, et en refusant d'admettre au dehors et au-dessus de leur propre expérience un principe divin et objectif, ils ébranlent les bases mêmes des dogmes de la rédemption et de la justification. La transformation de l'objet de la foi, objet qui imprime à celle-ci son caractère évangélique, agit aussi, par contre-coup,

(1) G. Fox, 1649; Rob. Barclay, 1667; Guillaume Penn, 1674-1718.

sur la nature de la foi individuelle. Les quakers traitent comme secondaires les moyens de grâce, que Dieu présente à l'acceptation de la foi, à savoir les sacrements et la Parole, et n'admettent ni doctrine précise ni organisation ecclésiastique stable. Sans doute, la lumière intérieure, qu'ils invoquent, ne doit pas être confondue avec les prétentions orgueilleuses de la raison humaine, et elle n'est considérée par eux que comme un reflet divin du Christ glorifié, qui illumine l'âme. Toutefois, le peu de cas qu'ils font des révélations historiques et objectives imprime à leur christologie un cachet marqué de docétisme. Christ n'est plus pour eux que la lumière éternelle, enveloppée d'un corps transparent et éclairant les hommes sans le secours de la lumière extérieure. Ils ne nient pas, assurément, son incarnation dans le sein de Marie, mais la transforment en une théophanie sans importance. La justification est remplacée, dans leur système, par l'union mystique de l'âme avec le Christ éternel, union qui ravive en elle les étincelles de chaleur et de lumière divines couvant sous les cendres du péché. Barclay déclare que le chrétien régénéré peut être sans péché (1).

Les luttes passionnées, dont nous avons retracé le tableau rapide, eurent une conséquence plus déplorable, dont les effets se firent sentir en Europe pendant plus d'un siècle, nous voulons parler du déisme, né dans la seconde moitié du dix-septième siècle, qui exerça jusqu'en 1750 une influence décisive sur la pensée religieuse de l'Europe, jusqu'à la triple réaction du méthodisme, du parti de la basse Eglise en Angleterre, et des antimodérés de l'Ecosse. Avant d'aborder cette période importante de l'histoire religieuse, nous voulons étudier rapidement le mouvement théologique de l'Angleterre au dix-septième siècle.

L'Angleterre posséda, au seizième, et surtout au dix-septième siècle, un certain nombre de théologiens remarquables, qui traitèrent surtout la patristique, l'exégèse et l'histoire des dogmes. Nous pouvons nommer Jean Pearson (1612-1686) (2), George Bull (1644-

(1) Robert Barclay, mort en 1690. Theologiæ vere christianæ apologia, 1676. Catechismus et fidei confessio, 1673-1676. Au commencement du siècle les œuvres de Joseph Curney, et A portraiture of Quakersim, par Th. Clarkson, 3 vol. Londres, 1806. La secte de Hicks a appliqué de nos jours en Amérique les conséquences idéalistes et rationalistes renfermées en germe dans le quakerisme primitif; son résultat a été au fond de ramener à une tendance de plus en plus biblique les quakers, que l'on peut appeler les Schwenckfelds de la Réforme. Schneckenburger, Vorlesungen über die Lehrbegriffe der kleineren protestantischen Parteien, 1863, p. 63-102.

(2) Exposition of the creed, 1659. Ce livre, tenu en haute estime par les théologiens anglais, expose, sur le plan du symbole des apôtres, les principes de la théologie systématique. Il tire de la vérité chrétienne les principes fondamen-

1710) (1), le célèbre chronologiste Usher, archevêque de Cantorbéry (1581-1656); le grand archéologue Jos Bingham (1688-1723) (2), J. Selden (1584-1654), Beveridge (1636-1708), les savants éditeurs des Pères, Cave (1637-1713), et l'Allemand Grabe, naturalisé anglais (1666-1712); les défenseurs de l'épiscopat et de l'Eglise anglicane, J. Jewell (1522-1571), Richard Hooker (1554-1600) (3), Potter (1674-1747) (4). Parmi les théologiens écossais, le célèbre historien de l'Eglise, J. Forbes (1593-1648), qui sut établir, avec une érudition profonde et un esprit railleur, les contradictions des papes entre eux et les incertitudes de la dogmatique romaine, jugée d'après ses propres affirmations. La Polyglotte de Walton, terminée en 1657, a rendu les plus grands services à l'exégèse. Edouard Pocoke, mort en 1691, célèbre polyglotte, a commenté les petits prophètes. Edmond Castell a traité la partie lexicographique de l'ouvrage de Walton.

Nommons encore Th. Hyde, Samuel Clarke, le fameux talmudiste Lightfoot (1602-1675), Outram, mort en 1679 (5); J. Spencer, mort en 1695 (6), qui admettait que la loi mosaïque avait eu pour but de préserver les Hébreux de l'idolâtrie, tout en acceptant par accommodation plusieurs des principes du paganisme, ce qui lui valut une réfutation de Witsius (7); l'évêque de Londres, Lowth, mort en 1787, qui était doué d'un sens poétique remarquable. Parmi les exégètes du Nouveau Testament, citons W. Whitaker (1547-1595) (8), Hammond (1605-

taux de la religion naturelle, qu'il oppose aux incrédules. Ses Lectiones de Deo et attributis ejus rappellent par leur méthode Thomas d'Aquin (voir l'article Pearson dans Herzog's Realencyclopædie). Malgré ses formes scolastiques, Pearson cherche à montrer et à maintenir le caractère biblique et historico-critique de la théologie, et à établir un texte critique et sérieux du Nouveau Testament. Parmi ses nombreux traités de théologie patristique, nous pouvons citer sa défense des lettres de saint Ignace, 1672, contre Daillé, il défend l'authenticité des sept lettres publiées en 1646, par Vossius. Il chercha aussi à établir l'origine apostolique de l'épiscopat, et le droit de l'episcopat anglican de revendiquer cette succession. Voir l'édition de ses œuvres posthumes, par Dodwell, 1688. Churton, The minor works of John Pearson, 1844, 2 vol.

(1) Defensio fidei Nicœenæ dans ses Opera. Edition Grabe, 1703. Il veut démontrer dans son Harmonia apostolica l'accord de Jacques et de Paul, et prouver que le symbole de Nicée n'est que le fruit de tout le travail dogmatique antérieur.

(2) Origines ecclesiasticæ, or the Antiquities of the christian church, 8 vol., 1708-1722, s'étendant jusqu'à Grégoire le Grand. Il affirme l'origine apostolique de l'épiscopat. Bingham, Pearson et Bull possédaient une grande réputation dans l'Eglise catholique.

(3) Auteur de l'Ecclesiastical polity.

(4) Auteur du : Gouvernement ecclésiastique dans le siècle apostolique. Même remarque que pour les précédents.

(5) De sacrificiis libri, 2.

(6) De legibus Hebræorum ritualibus, etc., l. 3, 1685.

(7) De sacra Poesi Hebræorum, 1753. Traduction d'Esaïe, 1778-1779.

(8) Works, 2 fol., Genève, 1610. Défenseur remarquable de l'autorité de la Bible.

1660) (1), défenseur enthousiaste d'Hugo Grotius; D. Whitby (1638-1726) (2). Le premier critique distingué du Nouveau Testament, en Angleterre, est J. Mill (1645-1707) (3). La théologie systématique, et en particulier la dogmatique, donnèrent naissance à peu d'études; quelques puritains et indépendants s'en occupèrent toutefois; parmi eux, citons seulement le calviniste John Owen (1616-1683), John Howe (1630-1705), et Goodwin (1600-1679) (4). Parmi les anglicans, le plus distingué est sans contredit l'archevêque Leighton (1613-1684) (5). Les anglicans se contentèrent, au point de vue dogmatique, d'exposer, en les paraphrasant, les symboles des apôtres et d'Athanase, les trente-neuf articles et le catéchisme. C'est ce que firent avec talent Pearson et Beveridge. Nous retrouvons un certain nombre de travaux particuliers sur le baptême, la sainte cène, l'Eglise, la sainte Ecriture; mais il n'en est pas de même, au seizième et au dix-septième siècle, des travaux sur Dieu, la Trinité, l'incarnation, la personne et l'œuvre de Christ, sur le dogme de la justification, si l'on en excepte les ouvrages de quelques non-conformistes. Les controverses provoquées par le déisme ont fait naître les premiers essais sur les dogmes de la Providence et de la Trinité (6). Les théologiens les plus

(1) A paraphrase and annotations upon the New Testament, 1675. Psaumes et Proverbes, 1684.

(2) Paraphrase et commentaire du Nouveau Testament, 2 v. in-fol., édit. 4. Il passa de l'arminianisme à l'arianisme. Voir ses Disquisitiones modestæ, dans Bull, Def. fid. nic.

(3) Novum Testamentum græcum cum lectionibus variantibus (empruntées aux mss.). Oxford, 1707.

(4) John Owen's Works, édités par Thom. Russel, 23 vol. Londres, 1826. Il a attaqué les travaux de Walton, et défendu l'intégrité du texte reçu de l'Ancien et du Nouveau Testament; Walton lui a opposé une réplique irréfutable. Owen a défendu aussi la puissance morale et sanctifiante des Ecritures contre les fanatiques, combattu l'idole arminien du libre arbitre, et affirmé l'inamissibilité de la grâce. Sherlock a défendu contre les sociniens les dogmes orthodoxes de la Trinité, de l'incarnation, de la satisfaction vicaire et de la justification. Il a consacré une étude complète au dogme de la personne du Saint-Esprit. John Howe, Whole Works, 8 vol., édition John Hunt, 1822; surtout le premier volume : The living temple.

(5) Leighton, Theological lectures, traduites sous le titre Prælectiones theologicæ, 1830, vol. IV.

(6) Samuel Parker, De Deo. Sur la Triuité : Waterland, 1683-1740; le dissident Isaac Watts, 1674-1748; Ed. Stillingfleet. Sur le dogme de l'expiation : le même; l'indépendant Goodwin, 1600-1679 (Discourse of Christ the mediator, Opera, vol. 3, 1692); le puritain Thomas Taylor, 1576-1632. Sur la christologie : Watts, The glory of Christus as God Man, 1728; Owen, etc. Sur les sacrements : Hopkins, 1633-1690. Sur la justification : Rich. Hooker, Forbes, Gataker, 1574-1654, Owen et Howe. Presque tous les évêques lettrés ont écrit des traités sur l'Eglise. Sur l'eschatologie le chiliaste Thomas Burnet, 1635-1715, auteur d'une Telluris Historia sacra, en 4 vol. De statu mortuorum et resurgentium tractatus cum app. de futnra Judæorum restaur., ed. nov., 1733. De fide et officiis Christi, ed. nova, 1729.

distingués et les plus larges de l'Eglise anglicane, au dix-septième siècle, sont Chillingworth (1602-1644) (1), Stillingfleet (1635-1699) (2), Edouard Fowler (1632-1714) (3), et les évêques orateurs Tillotson (1630-1694) et Gilbert Burnet (1643-1715), auteur de plusieurs ouvrages estimés sur l'histoire ecclésiastique. Richard Baxter, mort en 1691, et l'auteur du *Voyage du Pèlerin*, Bunyan, mort en 1688, consacrèrent leurs talents à des traités d'édification pratique.

La théologie anglaise a toujours conservé, pendant cette période, un caractère éminemment historique, et n'a jamais ni apprécié ni employé l'appareil et la méthode scientifiques. On ne retrouve chez elle ni la méthode scolastique, si employée sur le continent, ni les productions d'une science libre et indépendante. L'esprit anglais n'avait pas su, au dix-septième siècle, s'assimiler les principes évangéliques jusqu'à en faire sa nourriture et à les transformer en des principes féconds de science individuelle et vivante. Il inclina d'une manière sensible, surtout dans l'Eglise anglicane, vers l'arminianisme, et confondit volontiers l'affirmation énergique de la libre grâce de Dieu et de la certitude du salut avec l'antinomisme et l'enthousiasme des sectaires. L'anthropologie et la sotériologie furent l'objet d'études plus originales que le dogme de la Trinité, qui fut exposé dans l'esprit de la tradition orthodoxe la plus rigide. Presque tous les théologiens anglicans du dix-septième siècle attachèrent moins d'importance à la pureté orthodoxe de la foi qu'à la soumission implicite à l'ordre ecclésiastique établi. Tel fut l'esprit de Laud, qui chercha à assurer à l'Eglise anglicane les pouvoirs possédés auparavant par Rome et à restreindre l'essor spontané de l'esprit réformateur. Il tolérait toute dissidence doctrinale qui ne portait pas sur les points fondamentaux. Potter n'exigeait, pour le maintien de l'Eglise, que la substance de l'enseignement évangélique, et considérait même le symbole des apôtres comme un catalogue suffisamment complet des vérités fondamentales et nécessaires au christianisme.

Les théologiens anglais éprouvèrent toujours une répugnance instinctive pour le dogme de la prédestination, bien que les premiers évêques anglicans aient professé, surtout sous Edouard VI, le dogme calviniste dans toute sa rigueur. Les canons de Dordrecht ne

(1) The religion of protestants, a safe way to salvation, 1638.

(2) Works, 6 vol. in-fol. Londres, 1710, Rational account of the grounds of the protestant religion, 1681. Rational account of the ground of natural and revealed religion, 1701.

(3) The principles and practices of certain moderate divines of the church of England, abusively called latitudinarians, truly represented and defended. Anonyme ed., 2, 1671. The deseign of christiandty, inward real righteousness. Libertas evang., 1680.

reçurent jamais force de loi; il fut même interdit, dès 1620, d'aborder en chaire les controverses prédestinatiennes, et cette défense tourna à l'avantage de l'arminianisme. Le calvinisme rigide ne fut plus guère professé, au dix-septième siècle, que par les presbytériens et les puritains, dont nous avons vu les forces intellectuelles s'éparpiller dans des sectes innombrables.

On vit se former, entre les deux extrêmes du puritanisme rigide et de la haute Eglise, un parti modéré qui prit, au sein de l'Eglise anglicane, le nom de latitudinarisme, et eut pour premier représentant l'archevêque Abbot, mort en 1633, qui travailla à réaliser l'union de l'Eglise anglicane avec les presbytériens, et avec l'Eglise grecque par l'entremise de Cyrille Lucaris. Les théologiens de cette tendance professaient encore les principes renfermés dans les trente-neuf articles, mais ils se virent dépassés par plusieurs théologiens, entre autres par Jean Hales, d'Eton, né en 1584, mort en 1656, qui accompagna l'envoyé anglais Dalton à Dordrecht. Le spectacle des délibérations du synode le rapprocha d'Episcopius, et lui inspira une profonde antipathie pour le calvinisme. Son ami Chillingworth professait comme lui l'arminianisme. Pour eux, l'amour est la pierre angulaire de la vie chrétienne; aucune erreur ne peut être funeste pour l'âme qui le possède et qui s'en inspire. Aucune erreur ne justifie l'intolérance ou le schisme. Le schisme révèle toujours l'absence d'amour et la dureté de celui qui s'en rend coupable. Les latitudinaires veulent conserver aux articles fondamentaux eux-mêmes la forme générale et vague, dans laquelle l'Ecriture les expose. On ne doit pas s'étonner que cette tendance antisymbolique, qui n'envisageait que l'élément moral dans le christianisme, ait abouti peu à peu à l'affaiblissement de la foi et de la connaissance chrétiennes. Déjà beaucoup de théologiens et d'hommes du monde n'invoquaient plus, en faveur du christianisme, que son caractère rationnel. Ils considéraient comme un article vicieux l'argument tiré du témoignage intérieur du Saint-Esprit. Ce témoignage en faveur de l'Ecriture sainte ne peut, disaient-ils, être tiré que de l'Ecriture elle-même. Le témoignage des miracles n'est pas plus probant, puisque la Bible elle-même reconnaît la possibilité de faux miracles (1).

Cette tendance latitudinaire fut fortifiée par les systèmes philosophiques, qui fleurirent en Angleterre pendant le dix-septième siècle. Ces systèmes se divisent en deux tendances principales : la tendance

(1) L'évêque Fowler s'exprime de même dans son traité : The practices and principles, etc. Voir Tholuck, Das kirchliche Leben, II, 23. Nous pouvons citer aussi Hammond, Op., vol. 1. The reasonableness of christian religion ; of fundamentals; of schism, etc.

idéaliste, représentée par Cudworth, et la tendance réaliste, dont les deux chefs les plus illustres furent Bacon de Vérulam et Locke. L'école de Cudworth, dont Cambridge fut le point de départ, professe encore un grand respect pour la piété, tandis que Locke se contente de la simple affirmation que Jésus de Nazareth est le Messie. Arthur Bury (1) n'admet que la foi et la repentance. L'Evangile, dit-il, nous permet de lire dans notre cœur la loi éternelle et naturelle, que Dieu lui-même y a gravée.

Les temps étaient mûrs pour le déisme.

(1) The naked Gospel discovered, 1690, et les Vindiciæ libertatis in fide christiana ecclesiæ anglicanæ, et Arthuri Bury contra calumnias et ineptias Petri Jurieu theologiæ et malignitatis professoris, comme Appendix à l'ouvrage : Latitudinarius orthodoxus. Londres, 1697.

DEUXIÈME SECTION

LE RÈGNE DU DÉISME.

Sources. — J. Leland, Views of the principal deistical writers, 1754. — Thorschmid, Versuch einer vollstændigen engellændischen Freidenker-Bibliothek, 1765-67. — Lechler, Geschichte des englischen Deismus, 1841. — Pattison, Oxforder Essays and Reviews, 496.

CHAPITRE PREMIER

PROGRÈS DE L'INDIVIDUALISME EN ANGLETERRE.

François Bacon, Herbert de Cherbury, Thomas Hobbes, Cudworth, H. More, Norris.

La théologie anglaise reçut une vive impulsion du grand mouvement philosophique, dont la chute de l'ascendant d'Aristote, fruit des travaux de François Bacon (1561-1626) donna le signal, mais l'absence de méthode ne lui permit pas de prendre un essor aussi puissant que celui, dont la théologie allemande donna le spectacle au monde.

L'illustre chancelier de Vérulam fut l'interprète inspiré du génie de sa race, en revendiquant énergiquement les droits de l'expérience dans les questions scientifiques et politiques, et en donnant au génie pratique de l'Angleterre une impulsion, qui, tout en étant profonde et durable, ne fut pas toujours salutaire (1). L'Angleterre avait pris sous le règne d'Elisabeth le premier rang parmi les nations européennes; son patriotisme, ravivé par les luttes avec l'Espagne et par la passion religieuse, inspirait ses premières tentatives de commerce et de colonisation. Toutes ces circonstances, jointes aux progrès nombreux accomplis dans les sciences mathématiques, mécaniques et physiques, dans les découvertes multipliées, accomplies depuis un demi-siècle sur terre et sur mer, contribuèrent fortement à développer le génie pratique et réaliste de la Grande-Bretagne, et à préparer

(1) La meilleure édition est la suivante : Francis Bacon's Works by Basil Montaigu, 16 vol., 1825-1834. Nous étudions surtout le De dignitate et augmentis scientiarum, et le Novum organum.

un conflit inévitable entre les traditions religieuses et spiritualistes du passé et les aspirations terrestres et pratiques du présent.

Bacon donna à cette tendance encore vague sa formule scientifique, en affirmant que l'empirisme était la seule méthode capable d'assurer le progrès des sciences; il sait toutefois conserver à l'égard du monde de la foi une attitude convenable. Bacon veut que la théologie demeure souveraine sur son propre terrain, mais les arguments, sur lesquels il appuie cette affirmation, montrent clairement qu'il n'assigne à la philosophie qu'un rôle secondaire et indigne d'elle, en la parquant pour ainsi dire dans le seul domaine de la nature (1), et qu'il ne voit dans la théologie que la révélation d'une loi arbitraire de Dieu. La science de la nature est pour lui, au même titre que la Parole de Dieu, un aliment salutaire et précieux de la foi. La nature nous révèle la puissance de Dieu, la Bible sa volonté. La base de la théologie est la parole révélée, et non la lumière de la nature. Nous devons croire à la parole révélée, quand même elle contredit notre raison, car nous devons offrir à Dieu le sacrifice de notre pensée, aussi bien que l'obéissance de notre volonté. Bacon admet par un simple acte de foi l'origine divine de la Bible. C'est ce que peut nous expliquer le principe, qui lui fait accorder à la foi une plus grande valeur qu'à notre puissance actuelle de connaître. L'esprit, pour apprendre, souffre les atteintes de la matière et dépend des impressions des sens; dans l'acte de sa foi l'esprit est saisi sans intermédiaire par l'Esprit, qui est un instrument de connaissance plus pur et plus digne (258-259).

Bacon semble affirmer dans ce passage la perception immédiate de la divinité des saintes Ecritures, car il dit ailleurs (262) que Dieu les a gravées lui-même dans le cœur de l'homme. On ne doit pas, toutefois, attacher une importance exagérée à cette affirmation, car nous le voyons dans d'autres passages (230) soustraire les principes de la religion à toute étude positive ou critique, parce qu'ils ont un caractère positif, obligatoire et qu'ils procèdent de la puissance absolue de Dieu. Nous ne pouvons même pas, selon Bacon, obtenir, au moyen des ressources de la raison et de la science humaines, le sens véritable des Ecritures. Nous devons recourir à d'autres méthodes que celle du simple contexte, et nous rappeler, que les volontés divines s'appliquent à tous les besoins, à tous les temps, et se règlent suivant les circonstances. Cette dernière thèse ouvre une large porte

(1) Comparez H. Ritter, Geschichte der christlichen Philosophie, Band VI, 309. Il conçoit une réforme des sciences, basée sur l'interprétation de la nature substituée aux anticipations de l'esprit. Les citations empruntées dans le texte au De augmentis scientiarum, s'appliquent pour la pagination à l'édition de Francfort de 1665.

à l'arbitraire de la raison humaine et à mille interprétations aussi contradictoires qu'intéressées, bien que Bacon ne craigne pas d'exiger de la part du fidèle une soumission aveugle à tous les enseignements les plus absurdes et les plus irrationnels en apparence, pour assurer une adoration plus humble de la majesté divine, et un triomphe plus éclatant de la foi sur l'orgueil naturel. Bacon ne semble pas même soupçonner la possibilité d'une illumination de la raison humaine par la vérité révélée. Il n'envisage la foi que sous le point de vue d'une soumission aveugle à des mystères inexplicables. Sa conception étroite de la théologie ne laisse pas plus de place à la grande idée de la foi devenant une science divine qu'à la pensée, réjouissante pour l'âme, que l'Evangile peut lui communiquer l'assurance inébranlable de son salut. La foi ne peut pas devenir le principe vivant d'une science féconde dans son système, qui sacrifie presque entièrement le principe matériel au principe formel. Bacon envisage comme excessive et comme digne des rabbins ou des disciples de Paracelse la pensée d'assurer à la Bible une perfection si complète et si absolue, qu'on doive y chercher aussi, à moins de retomber dans un véritable paganisme, la philosophie tout entière. Ce serait, dit-il, chercher les morts parmi les vivants, ce qui serait aussi condamnable, que si les vivants voulaient être tirés du milieu des morts, c'est-à-dire la théologie être déduite de la philosophie. Ces expressions exagérées n'ont en réalité d'autre but que d'assurer à la philosophie et à la théologie leur activité et leur indépendance réciproques.

Le point de vue, sous lequel Bacon envisage la nature, offre des caractères assez marqués de sensualisme et de matérialisme, recouverts d'un certain vernis de délicatesse, puisqu'il admet que toute la matière est vivante. Il ne veut pas admettre dans sa philosophie de la nature l'existence de causes finales, et n'étudie que les forces, qui agissent directement sur la matière, bien qu'il repousse l'atomisme de Lucrèce, parce qu'il ne peut ramener dans sa pensée le multiple à l'idée de l'unité. Il lui est impossible d'exclure absolument de son système la vie morale et la théologie naturelle, et il se voit contraint d'aborder encore, sur ce terrain de l'expérience, la question des rapports entre la foi et la philosophie, puisque le cœur, auquel s'adresse l'Evangile, est un élément de la raison. En fait il considère comme appartenant à la lumière naturelle qui éclaire toute intelligence humaine (ce qui semble en contradiction avec les attaques, qu'il dirige ailleurs contre les idées innées) l'instinct intérieur, qui obéit à la loi de la conscience, et qui est une étincelle de la pureté primitive, échappée au grand désastre de la chute (259). Mais pour lui cette lumière intérieure ne joue qu'un rôle négatif, et est plus

propre à censurer l'homme pour les fautes qu'il a commises qu'à lui inculquer le sentiment clair et précis de ses devoirs. La théologie naturelle, elle aussi, peut bien convaincre l'athéisme de mensonge, mais ne peut pas servir de base à la religion positive, parce que les principes fondamentaux de toute religion sont formels, se démontrent eux-mêmes et ont pour base non pas la raison, mais l'autorité. Toutefois il assigne à cette raison, qu'il relègue sur l'arrière-plan, un certain rôle, et lui donne pour mission d'exposer les principes et les éléments constitutifs des mystères de la religion et d'en tirer certaines conséquences, tout en évitant avec soin de leur assigner une importance égale à celle des principes, sur lesquels ils reposent, et de tomber dans la subtilité d'une fausse dialectique.

Les principes de Bacon ont été combattus par un penseur, qui demeura toutefois son ami, Edouard Herbert de Cherbury (1581-1648) (1). Herbert affirme contre l'empirisme de Bacon l'existence des idées innées, tout en estimant qu'elles doivent être stimulées et réveillées dans l'âme par l'expérience. Il croit aussi à l'existence de principes fondamentaux, qui répondent à la nature, comme l'homme, microcosme, monde en miniature, est en rapport avec le macrocosme, ou ensemble de l'univers. L'ensemble de ces principes fondamentaux constitue à ses yeux la morale, et la religion elle-même, à laquelle il a consacré le plus grand nombre de ses travaux. Il entend substituer aux mystères, que la théologie officielle veut imposer à la foi (bien qu'elle ne puisse pas en établir clairement la valeur intrinsèque pour la vie religieuse et morale), les éléments vitaux de la religion, qui servent de base à toutes les religions naturelles ou révélées. Bien loin d'être, comme on pourrait le croire d'après de semblables prémisses, hostile à la foi en la révélation, il prétend avoir appris, grâce à une révélation intérieure, quels sont les points essentiels, qui se retrouvent dans tout système religieux digne de ce nom. Ces points sont au nombre de cinq : l'existence d'un être suprême, l'adoration de cet être, la piété et la vertu, bases du culte qui lui doit être offert, l'expiation du péché par la souffrance et le repentir efficace, enfin l'affirmation d'une sanction divine pour les bons et pour les méchants, sur la terre aussi bien que dans une autre économie. Ces vérités sont possédées par la raison humaine sous la forme d'idées innées; elles peuvent, suivant les besoins et les circonstances et en se répandant au dehors, servir de base à une révélation positive, mais toute révélation doit être soumise par la raison à une critique minutieuse et

(1) De veritate prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso, 1624. De religione gentilium errorumque apud eos causis, 1645; édition plus complète, 1663.

sévère, avant d'être acceptée par elle. La repentance du coupable constitue pour Herbert la convalescence de l'âme, et s'appelle *le sacrement de la nature*. Ces principes fondamentaux de toute religion ont été obscurcis et dénaturés par les intrigues intéressées des prêtres. Le christianisme les a remis victorieusement en lumière; atteint lui-même par l'erreur dans son développement historique et corrompu par le préjugé, il doit être à son tour l'objet d'une réforme, dont Herbert proclame l'opportunité en même temps qu'il en affirme la nécessité.

Cette conception des idées innées, bien loin de servir de transition entre la philosophie et le christianisme, aboutit en fait à un redoublement d'attaques et de critiques dirigées contre la révélation, que l'on déclarait incapable d'apporter de nouveaux éléments de vérité au monde. Le système empirique et matérialiste de Hobbes poussa l'opposition à l'extrême et exerça sur le développement des esprits en Angleterre une influence désastreuse et profonde.

A l'exemple de Descartes et de Bacon, Thomas Hobbes (1588-1679) veut maintenir une ligne de démarcation profonde entre la théologie et la philosophie, mais la méthode mathématique de Descartes se transforme chez lui en une conception mécanique et matérialiste de l'univers. Il ne se propose pas, comme Bacon, la réforme des sciences naturelles, mais concentre surtout son attention sur la morale et sur la politique, qu'il envisage comme des branches de la physique et qu'il veut étudier d'après la méthode de la physique mathématique (1).

Hobbes, conservateur convaincu en politique, et désireux de voir l'Angleterre recouvrer avant tout la paix et la grandeur, que les guerres civiles avaient gravement compromises, et auxquelles les controverses religieuses avaient fait succéder une période déplorable de confusion et de désordre, ne recula pas devant les moyens extrêmes pour atteindre le but qu'il se proposait. La théorie qu'il a conçue, aboutit à l'absolutisme extrême, et soumet sans contrôle tous les citoyens à l'arbitraire de l'Etat, qu'il s'agisse d'une république ou d'une monarchie, de questions politiques ou religieuses.

Hobbes n'admet ni idées innées, ni conscience naturelle. Il est au fond un nominaliste sensualiste et sceptique. Selon lui, toute connaissance procède chez l'homme des impressions perçues par les sens; les catégories et les formes de notre pensée ne sont que des répercussions de nos sensations, répercussions que nous désignons par

(1) L'édition la plus complète de Hobbes est celle de sir William Molesworth en 11 volumes pour les œuvres anglaises, 1839, et 5 pour les œuvres latines, 1839-1843.

des noms et par des signes. Les réactions qui s'opèrent en nous contre les perceptions extérieures reçoivent de nous le nom de volonté. La morale elle-même ne doit être considérée que comme un ensemble de sensations, car il n'existe dans la nature rien en dehors de la matière, et Dieu lui-même n'est pas autre chose qu'un esprit matériel, qui ne peut se révéler à l'âme que sous une forme sensible. Ce que nous appelons bonheur se réduit à l'affirmation de notre personnalité et nous désignons sous le nom de bien les objets de notre convoitise. Le principe constitutif de la morale de Hobbes est un égoïsme absolu, qui ne trouve ses limites que dans l'intérêt public, et que la police politique doit restreindre, pour préserver d'une anarchie inévitable la société civile. Tous les hommes aspirent à la domination, et en principe tout appartient indistinctement à tous. Or, comme le droit se trouve du côté du plus fort, le chaos serait le fruit de l'application directe d'un pareil principe. Aussi un accord de tous devient-il nécessaire, et tous doivent-ils s'entendre pour déléguer tous leurs pouvoirs à l'un d'entre eux, qui représente l'Etat.

Hobbes se trouve sur ce point d'accord avec Mariana et avec tous les casuistes catholiques pour faire procéder du chaos populaire les droits du pouvoir absolu. Cette théorie s'appuie, non pas sur les idées supérieures du droit et de l'Etat, mais sur la nécessité de sortir du désordre, sans en altérer le principe, qui est l'arbitraire absolu. Le pouvoir ainsi constitué par l'abdication volontaire entre les mains d'un seul de tous les égoïsmes particuliers, devient l'âme du monstre gigantesque ou Léviathan, dont les membres obéissent aveuglément à l'âme qui les dirige. Cette âme monstrueuse est le Dieu mortel, ou représentant de Dieu sur la terre, seule source du droit. L'Eglise n'est rien dans ce système, car il y est dit que Christ n'a point pu fonder un royaume des rachetés, avant d'avoir acquitté le prix de sa rançon, et le royaume, dont il est appelé à être le chef, ne sera manifesté que lors de son retour sur la terre aux derniers jours. Ces considérations suffisent pour montrer quelles affinités étranges existent entre la théorie de l'obéissance absolue, formulée par les Stuarts et défendue par le banc des évêques, qui veut assigner à la royauté une origine divine, et le système d'un matérialisme absolutiste sans pudeur, qui foule aux pieds la liberté morale et ne tient aucun compte des droits de la personnalité humaine (1). Hobbes est bien contraint de reconnaître que le prince n'a ni prise, ni droit sur les sentiments intérieurs de ses sujets, mais il lui concède la

(1) La théorie de l'obéissance passive fut formulée aussi, bien qu'à un autre point de vue, par le clergé anglican du dix-septième siècle. Voir l'ouvrage de sir Robert Filmer (mort en 1647) : The freeholders grand inquest touching our sovereign lord the king and his parliament, 1679. Patriarcha, or the natural

puissance absolue sur l'homme extérieur tout entier et sur la langue elle-même. Le sujet doit obéir à l'ordre du souverain, qui lui enjoint de blasphémer Dieu ou Christ, et qui est seul responsable des conséquences du blasphême. C'est le souverain qui prescrit à ses sujets, selon son bon plaisir, la religion, le culte, les doctrines qu'ils doivent professer; c'est de lui que dépend la canonicité des livres saints; en sa qualité de souverain pasteur, il ordonne les évêques. Infaillible en vertu de son mandat, il peut condamner comme hérétiques tous ceux qui s'opposent à ses volontés.

Ce système éhonté, et tout imprégné du plus grossier matérialisme, est une réaction désespérée contre l'anarchie effroyable d'un subjectivisme en délire. En fait il ne combat l'arbitraire qu'avec les armes de l'arbitraire, et repose sur l'égoïsme absolu, sur l'amour de la paix à tout prix, au prix même des biens les plus précieux de l'âme. L'instinct vivant de conservation, que possède l'animal lui-même, entraîne au suicide moral Hobbes, qui en est venu à douter de la puissance de la vérité.

Cette nécessité dialectique de recourir, pour combattre l'arbitraire du subjectivisme, au despotisme d'une autorité extérieure, qui domine par la crainte ceux sur lesquels la raison est impuissante, retombe elle-même dans l'arbitraire par un autre côté. Des puissances crées par l'imagination et divinisées par elle ne sauraient, par ce seul fait, devenir des Dieux véritables. L'individualisme et l'autorité doivent se combattre et se renverser tour à tour jusqu'au jour, où ils se seront réciproquement pénétrés et compris. C'est alors seulement que l'autorité sait tenir compte des droits de la liberté, qui retrouve surtout son expansion dans l'intelligence de la véritable autorité. Hobbes n'a pas su comprendre l'union féconde des principes d'autorité et de liberté, réalisée dans le domaine religieux par la Réforme, union que d'ailleurs le dix-septième siècle avait de nouveau détruite dans la théorie et dans la pratique.

Tous les documents semblent attester que l'athéisme et l'incrédulité étaient très-répandus en Angleterre pendant cette période. Toutefois, le peuple, considéré dans ses éléments constitutifs, n'était pas encore mûr pour le matérialisme et était tout à fait incapable de comprendre et d'adopter le système de Hobbes. L'esprit de l'empirisme n'avait pas encore jeté dans la patrie de Scot Erigène, d'An-

power of kings, 1680. Les non-assermentés professèrent les mêmes principes après 1688. Voir l'ouvrage de Macaulay. Cette opinion fut professée en Danemark par l'archevêque Swaning (Idea boni principis, 1648) et Jean Wandalin, 1664, qui contribuèrent à l'affermissement du pouvoir royal; en Suède par Arsenius et Lundius.

selme et de Duns Scot des racines assez profondes, pour détrôner la philosophie spéculative et pour faire accepter à la nation l'abandon des plus graves problèmes de la vie spirituelle. Bien au contraire, nous voyons, après le discrédit dans lequel est tombé le système d'Aristote, s'élever sur ses ruines l'école de Ralph Cudworth (1617-1688) (1), qui, sans contester les progrès et les conquêtes des sciences naturelles, oppose à l'empirisme, à l'athéisme et au matérialisme une philosophie toute pénétrée de l'esprit de Platon. Cudworth a compté parmi ses disciples John Norris (1657-1711) (2), Samuel Parker (1640-1687), évêque d'Oxford (3) et surtout Henri More (1614-1687) (4).

Cudworth chercha à concilier la méthode des sciences naturelles et la méthode psychologique, par l'admission d'une force plastique de la nature et de la vitalité innée de chaque atome. Comme Jean-Baptiste von Helmont, il enseigne que la nature agit, non pas du dehors comme l'art, mais par une puissance intérieure et latente dans les êtres. Bien loin de combattre la physique des atomes, il croit pouvoir la placer à la base de ses spéculations théologiques, tout en affirmant avec une énergie inébranlable les causes finales. On ne saurait, dit-il, abandonner les mouvements des atomes à leur caprice, c'est une force spirituelle qui leur imprime le mouvement. Mais, comme il croit au-dessous de Dieu de s'abaisser jusqu'à d'aussi puériles détails, il admet avec sa puissance plastique un être intermédiaire entre Dieu et le monde. Cette puissance intermédiaire présente deux caractères, que l'on ne peut séparer l'un de l'autre, car d'un côté elle est tellement unie aux choses, auxquelles elle communique le mouvement, que l'on est en droit de parler d'une loi de la nature, qui ne laisse presque plus de place à l'impossible et au miracle, et, d'un autre côté, elle ne fait qu'obéir aux lois absolues que Dieu veut bien lui imposer. Nous retrouvons dans cette conception de Cudworth le même intérêt, qui a inspiré aux Alexandrins la théorie du Logos. Seulement, Cudworth envisage cette force plastique comme limitée et faillible. Cette limitation qu'il impose à l'intervention de l'action divine dans le monde trahit déjà des tendances déistes. Toutefois, le

(1) The true intellectual system of the universe wherein all the reason and philosophy of atheism is confuted, and its impossibility demonstrated, 1678. Edition latine, 1773.

(2) An essay towards the theory of the ideal or intelligible world, 200, London, 1701-1704, offre de grandes analogies avec Malebranche.

(3) De même l'évêque de Chester, J. Wilkins, 1614-72, qui veut diriger la théorie mécanique, en élevant ses pensées jusqu'à la pluralité possible des mondes habités, et en montrant les miracles de la mécanique.

(4) Theological Works, fol. 1708. Opera theologica, 1675. Philosophica, 1679, 3 vol. in-fol.

déisme de Cudworth est contre-balancé chez lui par d'autres influences, et Henri More affirme que son école se propose, en opposition avec le cartésianisme, qui veut bannir entièrement Dieu de l'univers, d'y faire reparaître et d'y manifester son action directe (ce que nient les cartésiens, qu'il appelle nullibistes : *Nullus ibi, in spatio Deus*), et en attribuant à l'espace une certaine spiritualité. Il nous rappelle sur ce point la doctrine de Newton, qui voit dans la toute-présence de Dieu le sens universel, qui relie Dieu avec le monde par la conscience qu'il retire de ses actes et par l'influence qu'il exerce sur lui par son moyen, sens universel et subtil, que l'on peut appeler espace et éther. Œtinger a reproduit cette théorie, dont Lotze et Weisse se sont aussi rapprochés de nos jours.

Cudworth, More et Norris attachaient à l'établissement d'une base théologique sérieuse du principe moral une importance plus grande encore qu'à la définition nette et précise de la méthode des sciences naturelles. Cudworth a eu le rare mérite d'opposer aux premières attaques du déisme et du matérialisme une résistance si énergique, qu'elle a réagi sur la théologie elle-même et a exercé une influence salutaire sur son développement ultérieur. Cudworth, en effet, ne se borne pas à attaquer le matérialisme atomistique, mais tourne aussi son argumentation puissante et victorieuse contre le théisme immoral, c'est-à-dire contre la doctrine qui fait reposer sur le seul arbitraire divin les distinctions établies par la conscience humaine entre le bien et le mal, et le théisme fataliste qui, tout en reconnaissant une différence entre le bien et le mal, fait tout dépendre indistinctement de l'action directe de Dieu, et supprime du même trait toute la morale avec la liberté de l'homme. Le bien, selon Cudworth, est immanent en Dieu, et Norris complète cette affirmation en le montrant indépendant en Dieu de tout arbitraire possible (1).

Mais le platonisme de cette école célèbre imposait à ses contemporains un effort intellectuel ou plutôt un cercle d'idées, auquel le plus grand nombre étaient devenus à peu près étrangers. C'est ce que nous voyons pour les écrits d'hommes distingués qui, tout en combattant avec Cudworth le matérialisme de Hobbes, ne pouvaient pas accepter sa théorie des idées innées. C'est ainsi que Richard Cumberland (2) veut apprendre de l'expérience seule que la loi naturelle développe en nous, non pas, comme le veut Hobbes, l'égoïsme absolu, mais, comme l'enseigne Hugo Grotius, l'instinct social, qui sert de

(1) A treatise concerning eternal and immutable morality, 1673. On freedom, with notes by J. Allen. London, 1838. More, Enchiridion ethicum. Amsterdam, 1695.

(2) De legibus naturæ disquisitio philosophica, 1672.

contre-poids à l'égoïsme naturel. Joseph Glanville (1636-1680) (1), en vient même à douter de la possibilité d'une application de la loi de causalité.

Un scepticisme aussi absolu, et qui devait exercer une influence funeste jusque sur le terrain de la vie pratique, ne pouvait avoir, en réalité, que peu de prise sur le fond même du génie anglais. Celui-ci chercha à se frayer par lui-même une voie nouvelle (2), quand les excès des indépendants du temps de Cromwell lui eurent rendu suspect tout enthousiasme religieux, et lui eurent fait envisager comme une folie sectaire tout appel fait à l'action immédiate du Saint-Esprit. Il ne voulait plus retomber sous le joug de l'autorité ecclésiastique, qu'il s'agît de Rome ou de la hiérarchie anglicane, et à ses yeux, l'argument, qui fait reposer la foi sur la Bible, et l'autorité de la Bible sur l'infaillibilité de l'Eglise, n'avait plus qu'une bien faible valeur (3).

Les vérités du salut, qui sont renfermées dans la Bible, possèdent, en effet, une puissance intrinsèque, capable de s'affirmer à l'âme et d'agir sur elle avec efficace, mais ces vérités ne sauraient être identifiées avec le livre qui les renferme; elles peuvent exister et se manifester sous des formes multiples. Aussi leur divinité ne prouve-t-elle nullement la divinité du livre ou son inspiration plénière. Cette distinction si naturelle, que Luther avait lui-même entrevue et formulée (bien que ses successeurs l'aient oubliée plus d'une fois), ne fut jamais comprise par la théologie anglaise, qui ne sut pas davantage reconnaître l'indépendance relative du principe matériel. Ç'a été de tout temps pour elle une grande cause de faiblesse que l'étroitesse des défenseurs de la révélation qui, en ne donnant pas au principe de la foi toute l'importance qu'il comporte, rendirent impossible tout développement de la pensée dogmatique, tandis que les partisans de la libre spontanéité de l'âme croyante ne savaient comment la rattacher à l'enseignement scripturaire, et tombaient eux-mêmes dans une conception vague et stérile de la liberté, ou dans les égarements plus dangereux encore du fanatisme et de l'inspiration directe.

(1) Skepsis scientifica, or confest ignorance the way to science, in-4°, 1665.

(2) Voir The Oxforder essays and reviews, 1861, ed. 5, 254-329. Tendencies of religious thought in England, 1688-1750, by Mark Pattison, rector of Lincoln-College, Oxford. Sa conclusion, p. 329, et la question qu'elle renferme, trouvent leur réponse dans l'histoire de la théologie allemande.

(3) Cudworth dans la préface de son Intellectual system, avait dit comme Calvin : que la foi scripturaire n'est pas simplement l'acceptation historique de savants arguments laborieusement rassemblés, ou de simples témoignages, que c'est plutôt une puissance divine et supérieure, déposée dans l'âme par la grâce et qui se trouve dans un merveilleux rapport avec la divinité. Voir H. More, Discourse of the true grounds of the certainty of faith in points of religion. Theological Works, I, 765.

L'esprit anglais, dont la foi en l'autorité de la Bible et de l'Eglise avait été si fortement ébranlée par les convulsions religieuses et les premières attaques du déisme, chercha, depuis la révolution de 1688, son équilibre et son point d'appui dans la raison, et comme les grandes conceptions philosophiques lui faisaient défaut, ce fut la raison pratique, le sens commun, qu'il choisit comme l'arbitre suprême des vérités conformes à l'intérêt général. C'est à cet ensemble de circonstances que John Locke, le défenseur de la raison pratique, a dû sa grande réputation et son influence immense sur les esprits, qui tous, à quelque tendance qu'ils se rattachassent, rationalisme ou supranaturalisme, en appelaient au tribunal suprême de la raison, avec cette seule différence, que les supranaturalistes voulaient lui prouver par des arguments empruntés à sa propre méthode, qu'elle devait reconnaître en dehors de l'expérience journalière des sources historiques et surnaturelles de connaissance, tandis que les rationalistes se croyaient pour le même motif en droit de nier la réalité de ces sources supérieures de connaissances. Nous avons désigné par là la méthode et la base commune de ces deux écoles rivales, qui se combattirent pendant soixante ans, jusqu'à ce qu'un principe supérieur vînt s'élever sur leurs ruines et les reléguer dans un égal oubli.

CHAPITRE DEUXIÈME

LUTTES ET TRIOMPHES DU DÉISME.

Locke, Shaftesbury, Tindal, Toland, Collins.

La grande révolution de 1688 constitue pour l'Angleterre une nouvelle période intellectuelle et morale, dont les agents principaux, en dehors des causes que nous avons déjà mentionnées, furent les progrès du latudinarisme et de l'indifférence religieuse. L'esprit anglais rompt de plus en plus avec la tradition épiscopale ou presbytérienne. Il abandonne les vérités positives de la révélation pour des généralités vagues et banales, et cherche, maladroitement au début, à substituer aux vieux costumes des ancêtres des vêtements d'une coupe plus moderne et reproduisant à peu près les dernières modes du continent. Les universités d'Oxford et de Cambridge n'offrent plus aux étudiants qui les fréquentent les principes rigoureux de la logique et les études profondes d'érudition et de critique sacrée. En perdant la

forme scolastique et un peu pédante du passé, elles en oublient aussi la méthode savante et consciencieuse, et se bornent à l'étude des classiques et de la versification grecque et latine. Les ecclésiastiques en vinrent presque à oublier qu'ils étaient les ambassadeurs de Jésus-Christ, chargés d'offrir en son nom le salut au monde, et se bornèrent à exposer à leurs congrégations, avec toutes les ressources et toutes les élégances de l'art oratoire, les vérités chrétiennes, spécialement celles qui embrassent l'ordre moral, et à en faire découler la vie heureuse pour le présent et pour l'éternité.

Pattison, qui a tracé tout récemment avec autant de tact que de perspicacité le tableau vivant de cette période de l'histoire morale de son pays, la caractérise comme une période de défaillance religieuse, d'immoralité profonde, de corruption affichée, de décomposition de la langue, et il observe avec beaucoup de justesse que ce sont les époques, qui traitent le plus les questions morales dans la théorie, qui les négligent le plus dans la pratique. On ne saurait méconnaître cependant que la période qui s'étend de 1688 à 1750, a rendu de véritables services au protestantisme anglais. Elle a permis, en effet, à la théologie évangélique de renaître sous une forme plus sérieuse et plus vivante, après qu'elle lui eût déblayé le terrain, en balayant les vieilles formules et les méthodes usées, et elle a appris aux chrétiens à étudier la vie morale de l'homme d'une manière plus efficace et plus profonde. Nous ne pouvons, toutefois, l'envisager que comme une période de transition, qui n'a fait faire qu'un progrès très-relatif au principe vivant de la liberté spirituelle.

Après ces considérations générales, abordons l'étude de cette période, qui a exercé sur l'Allemagne une influence si profonde. John Locke (1632-1704) (1) nie avec Hobbes l'existence des idées innées; mais, plus modéré et plus habile que lui, il a su donner à ses principes une forme agréable à l'esprit anglais, et unir à son empirisme un véritable amour de la liberté et un certain respect, bien moins mystique que religieux et moral, pour la loi divine.

Locke a proclamé et revendiqué le premier le devoir de la tolérance pour l'Etat, et la séparation complète de l'Eglise et de l'Etat. « Aucun homme, dit-il, ne peut se donner la foi par un acte de sa volonté; la foi repose et doit reposer sur des arguments solides. » Locke cherche à concilier la raison et la révélation biblique, en traitant la première avec ses lois formelles et inébranlables comme une

(1) Works, 3 vol. in-fol., 1689, vol. 1. An essay concerning human understanding. The reasonableness of christianty as delivered in the scriptures with two vindications, 1675.

révélation particulière de Dieu. La raison est l'œil de l'homme, la révélation un télescope; il n'y a que les fanatiques qui puissent rêver la possibilité d'une révélation indépendante de la raison, et qui les anéantissent également par leurs folles chimères. La révélation n'est pas un produit de la raison, mais doit conquérir l'adhésion rationnelle de l'homme. Qui voudrait crever l'œil pour mieux voir à travers le télescope? La raison doit pouvoir reconnaître, et apprécier les motifs qui peuvent l'exciter à faire usage du télescope. Voici, d'après Locke, le résumé de la révélation : Jésus est le Messie, et la foi en sa personne supplée pour nous à l'insuffisance de nos œuvres. L'acceptation prompte et joyeuse des révélations qui viennent de Dieu, l'affirmation énergique et l'intelligence des doctrines fondamentales assurent le bonheur de l'âme. Les thèses de Locke sur la tolérance en ont fait l'auteur favori des dissidents; ses thèses sur l'évidence rationnelle du christianisme, qui sont aussi celles d'Hugo Grotius, ont imprimé à l'apologétique anglaise des *Evidences* le cachet, qu'elle porte encore aujourd'hui. Cette apologétique, en effet, envisage exclusivement le christianisme comme un ensemble de doctrines, que la raison aurait été incapable de trouver par elle-même, ou auxquelles elle ne serait parvenue qu'après un très-long développement. Absorbée par l'exposition des arguments qui peuvent démontrer les dogmes, elle laisse dans l'ombre leur contenu lui-même et se contente d'établir la divinité de leur origine.

On peut observer, à toutes les périodes du développement de l'esprit humain, dans lesquelles la raison reprend confiance en ses propres forces, et croit pouvoir trouver dans son propre fonds une nourriture suffisante, surtout dans le domaine de la vie morale, que les attaques contre le christianisme et contre la religion elle-même prennent un caractère de plus en plus arrogant et hostile. C'est ce que va confirmer l'étude attentive de la période à laquelle nous sommes parvenus.

Le comte Arthur de Shaftesbury (1671-1713), auteur d'études sur les hommes, les mœurs et les opinions de son temps, mérite à plus d'un titre notre attention sérieuse et notre estime. Il repousse les opinions de Hobbes et aussi celles de Locke, qui appelle bien tout principe, qui produit des effets conformes aux lois de notre nature, et qui tombe ainsi dans un véritable eudémonisme. Il enseigne (1)

(1) Shaftesbury professe une grande admiration pour Platon, ainsi que Wollaston, 1659-1724 (The religion of nature delineated, 1726) et Samuel Clarke, 1673-1729. A demonstration of the being and attributes of God, more particularly in answer to Mr. Hobbes, Spinosa, etc., 1705, traité, fruit de lectures faites en vertu de la fondation Boyle. Shaftesbury est opposé à la conception mécanique

que le bien moral a une existence distincte et objective, que ses principes existent en nous à l'état d'idées innées, ou tout au moins d'instinct moral. Les sentiments (1) naturels de la vie morale, tels que la pudeur et le repentir, ont une existence indépendante et objective, un caractère universel. Il en est d'eux comme des beautés de l'art plastique et de la musique, qui ont une base objective, et qui ne sont pas seulement le produit d'un goût arbitraire et de convention. Il reconnaît que les mouvements instinctifs de l'âme n'ont en eux rien de particulièrement moral, et que la moralité comporte et réclame des actes réfléchis de la volonté. Ce qui importe, en effet, en morale, ce sont les motifs des actions humaines. Shaftesbury donne pour base au sentiment moral la grâce et la beauté, qui sont inhérentes au bien. La beauté éveille dans l'âme un sentiment de bien-être et de satisfaction, qui provoque l'homme au bien.

Ce qui le choque dans le christianisme, c'est qu'il promette une récompense à la vertu, et méconnaisse son indépendance et le bonheur inhérent à sa propre expansion. Passionné pour la beauté plastique et vraiment grec par tempérament, il méconnaît la puissance du péché et les droits de la justice, envisage à un point de vue idéaliste le bien moral, et place l'épanouissement harmonique du beau et du bien ici-bas, ce qui le dispense de reléguer avec les chrétiens le bonheur dans une vie future. Il lui est impossible de bien définir la naissance de cette vertu dans l'âme; il croit que la contemplation de l'harmonie universelle suffit pour réveiller dans l'âme de l'homme l'amour du bien, et pour faire naître en elle le sentiment vivant et joyeux de son union avec l'univers. Il accorde, toutefois, la nécessité de la foi en Dieu, du théisme pour communiquer à cette puissance morale le mouvement et la vie. Mais son optimisme couvre d'un vernis flatteur les ravages du péché et les désordres qui en sont résultés dans le monde physique et moral. Tout à l'opposé du christianisme, il cherche, mais en vain, dans l'idéal un refuge contre les tristes réalités de la vie, que l'expiation résout en ramenant l'harmonie dans le monde physique et moral. « Toutes les fois, dit Shaftesbury, que l'équilibre est rompu en nous, nous sommes frappés par le désordre qui nous entoure, et nous croyons sous le poids des menaces de la colère de Dieu. » Mais, tout en connaissant le fait, il ne sait pas ex-

de la nature. Il reconnaît la valeur intrinsèque des mathématiques, tout en affirmant qu'elles n'ont rien à faire avec l'âme. L'explication mécanique de la vie de l'âme est à ses yeux une folie.

(1) Voir son traité : Sensus communis, an essay on the freedom of wit and humour; an enquiry concerning virtue and merit; the moralist, a philosophical rhapsody on the Deity and Providence.

pliquer comment nous pouvons nous en affranchir. Bien loin de constater que ce sont les plus purs et les meilleurs qui souffrent le plus cruellement du contact et des souillures du péché, sa nature esthétique et grecque se console par la pensée, que la nature est bonne et parfaite et que Dieu, dont il semble oublier la sainteté et la justice, est le bien suprême et l'harmonie absolue. Il reconnaît la souveraineté du principe fondamental du christianisme, l'amour, et croit peu fondées les craintes que font éprouver les attaques, qu'il est appelé à subir. Le christianisme est assez fort pour supporter, en face des railleries des incrédules et des mondains, l'épreuve du ridicule. Le rire, ce scepticisme pratique, tourne, quand il est mal dirigé, contre ceux mêmes qui en font un mauvais usage. Au lieu d'ébranler l'objet de ses attaques, il ne fait que lui fournir de nouveaux appuis. Le christianisme est une religion spirituelle et humoriste, qui n'a pas besoin d'autres preuves que son propre contenu. La théologie reçue s'abuse, en attachant plus de poids à la puissance qu'à la bonté de Dieu, et elle oublie que le meilleur argument en faveur de la sagesse et de la puissance de Dieu est l'harmonie même de l'univers, puisqu'un être, obéissant à son caprice, serait un démon et non plus Dieu.

Shaftesbury attache le plus grand prix à la morale chrétienne, bien qu'il lui reproche d'avoir méconnu les devoirs du patriotisme et de l'amitié. Nous pouvons voir en lui un représentant distingué de la réaction d'esprits généreux contre l'esprit légal de l'orthodoxie, qui sépare volontiers le bien du beau, et le range sous la seule catégorie du devoir, sans paraître même soupçonner la grandeur de ses jouissances intérieures et l'attraction qu'éprouve la liberté pour le bien. Mais Shaftesbury n'a cherché le remède que dans les délicatesses d'une éducation distinguée, qui domine à ses yeux la morale, et qu'il envisage par conséquent d'une manière superficielle et purement esthétique. Le sentiment, qui est pour lui la source de la connaissance morale, demeure strictement formel.

Aussi Samuel Clarke, qui ne fut, du reste, qu'un adversaire très-modéré des déistes, cherche-t-il à donner une forme plus objective au principe et aux préceptes de la morale. Il ne place le critère, ou source de connaissance du bien, ni dans l'Etat, ni dans l'Eglise, ni dans les révélations dont elle dispose, ni même dans le simple sentiment instinctif du beau, mais exclusivement dans l'élément rationnel des choses. Tout ce qui correspond à ce principe est bon. On comprendrait cette formule, si l'on avait acquis l'idée pure du monde, qui deviendrait le but et la loi du développement régulier et harmonique du monde de la nature obéissant à son principe. Mais la formule de Clarke admet le monde tel qu'il est, et l'envisage comme rationnel

dans sa condition actuelle. Clarke oublie que tout dans le monde doit se régler sur la loi morale, et que ce n'est pas la morale qui doit recevoir son principe des choses elles-mêmes.

Tindal (1657-1733) assigne, à l'exemple de Shaftesbury, à la vertu la beauté comme principe; il y joint aussi l'idée de l'utile, et professe l'eudémonisme le plus absolu. Le point de départ de toute action humaine et de tout mouvement dans la nature est le désir de posséder le vrai bonheur; la vertu, qui rend l'homme parfait, est le moyen que Dieu met à sa disposition pour lui permettre d'atteindre ce but. Tout l'élément religieux du système de Tindal repose sur les rapports possibles entre Dieu, premier moteur de l'univers, et l'âme humaine, qui adore en lui le principe de toute raison et de toute béatitude. Tindal ne veut pas admettre ce contact plus direct entre Dieu et sa créature, qu'enseignent les religions positives. Une religion positive, dit-il à l'appui de cette assertion, ne peut, pour se distinguer de la religion naturelle, que faire reposer sur l'arbitraire de la volonté divine des doctrines non conformes à la raison des choses, qui constituent par elles-mêmes un ensemble harmonieux et compacte; or, une telle assertion porte atteinte à la majesté divine. Aussi ne doit-on voir dans le christianisme que le rétablissement de cette religion naturelle, qui s'appelle la morale, qui procède de Dieu et qui porte les hommes à rechercher la félicité véritable dans la conformité de leur conduite avec la raison d'être des choses (1).

Le déisme, prenant pour point de départ la conscience morale, qu'il présupposait, par une hypothèse gratuite, régnante dans le monde et reconnue par tous, attaque de front la révélation et le christianisme, principes d'autorité contraires à la liberté et à l'acceptation consciente du bien, qu'il envisage comme les seules bases sérieuses de la morale. La foi repose sur la connaissance, parce que l'homme ne doit accepter que les principes, qui s'appuient sur des arguments rationnels. Si les déistes réduisaient la foi à ne plus être qu'une connaissance théorique, leurs adversaires théologiques ne savaient guère en dégager les éléments religieux et moraux. Nous devons établir plusieurs catégories parmi les théologiens de cette période. Quelques-uns d'entre eux envisageaient la religion naturelle comme une pure imagination de l'orgueil humain, d'autres à l'exemple de Campbell et de Stebbing, la font découler d'une révélation primitive, le plus grand nombre suivant la marche adoptée par Conybeare (1692-

(1) Christianity as old as the creation, or the Gospel a republication of the religion of nature, 1720. Quelques-uns des écrits composés contre Tindal sont indiqués dans la Cyclopædia bibliographica de Darling.

1755) (1), et la considèrent comme trop pauvre par elle-même et comme ayant besoin du secours et des développements, qui lui fournit la révélation biblique. Mais nous retrouvons les adversaires du déisme d'accord avec lui sur un point important, et considérant la foi comme une adhésion de l'intelligence à des dogmes mystérieux et supérieurs à la raison. Leur apologétique revêt un caractère d'argumentation rationnelle en faveur de la vérité des Ecritures, argumentation appelée, selon eux, à faire naître dans l'intelligence la conviction rationnelle, que les mystères doivent nourrir notre foi, parce qu'ils sont renfermés dans l'Ecriture. On peut apprécier ce que valent ces opérations infaillibles de la raison, en les voyant conduire les théologiens et les déistes à des conclusions tout opposées. Nous voyons les déistes arborer (2) bientôt le drapeau de la libre pensée.

Toland (1669-1722) (3) déclare qu'il faut exclure le surnaturel du domaine de la pensée, parce que l'esprit humain ne doit plus croire que ce qui s'appuie sur des arguments rationnels, et admettre d'une manière absolue leur pouvoir sur tout ce qui rentre dans la catégorie de la foi. Collins enseigne que l'on doit se rendre à l'évidence, que la recherche de l'évidence est le but, que se propose la libre pensée, et que la Bible elle-même invite l'homme à le suivre. Les prophètes et les apôtres ont été des libres penseurs, et l'on ne peut pas admettre que les païens se soient convertis et aient renoncé aux superstitions de leurs religions nationales sans le secours de la libre pensée. Mais Collins n'envisage cette évidence qu'au point de vue théorique, et la croit égale pour tous et accessible à tous, quel que soit le degré de leur développement intellectuel ou moral. Enfin cette libre pensée ne peut jamais dépasser les limites étroites de l'orgueil et de la satisfaction égoïstes. Cette méthode aboutit à la pensée libre, mais sans donner ni résultats féconds, ni lois vivantes de l'intelligence. Son action est toute négative et se borne simplemeut à attaquer avec une violence extrême le christianisme, dans lequel elle ne voit que le fruit de l'astuce et de l'habileté des prêtres (4). Le grand philologue Richard Bentley a su retracer avec une verve caustique et spirituelle le contraste saisissant, qu'un observateur impartial découvre entre le vide, l'arbitraire, la pauvreté spirituelle de la libre pensée,

(1) Conybeare, A defense of revealed religion againts the exceptions of (Tindals) christianity as old as the creation, 1732.

(2) Ant. Collins (1676-1726). A discourse of freethinking occasioned by the raise and growth of a sect called freethinkers, 1713. Whiston combattit cet ouvrage.

(3) John Toland, Christianity not mysterious. London, 1695. Nazarenus, or Jewish, Gentile and mahometan christianity, 1718.

(4) Ant. Collins, Priestcraft in perfection, etc., 1710.

et ses prétentions exorbitantes. On peut, dit-il, suivre les lois de sa pensée libre tout en étant chrétien, mais sa libre pensée a assuré à Collins une bien mauvaise réputation, puisqu'elle lui a fait accepter le plus servile des systèmes, qui ne laisse plus debout que la matière et un enchaînement infini de causes. « L'âme matérielle, le christianisme reposant sur une fourberie, la Bible œuvre de faussaires, l'enfer une fable, le ciel un rêve, notre vie exposée au hasard du destin et suivie d'une mort sans espoir, tels sont les points fondamentaux du nouvel Evangile de nos fameux apôtres. Cette libre pensée, semblable aux mouches qui aiment à se poser sur une matière en décomposition, préfère les épines aux roses et les taches à la beauté. Les déistes ne peuvent pas revendiquer comme leur d'autre principe que cette exclamation des fous, qui disent en leur cœur: « Il n'y a point de Dieu. » Malheureusement les théologiens de cette période ont assigné comme unique but à leur activité et à leurs études la démonstration rationnelle du christianisme, et n'ont vu dans la foi que le résultat de théorèmes historiques et rationnels.

---

2. — L'APOLOGÉTIQUE FORMELLE.

Hume, Morgan, Chubb.

Nous pouvons dès à présent indiquer comme l'erreur fondamentale de la théologie croyante de cette période la substitution au principe, qui est l'essence du christianisme et qui en fait la religion de la rédemption et de la nouvelle naissance, d'un élément de démonstration purement rationnel. Cette erreur avait une cause profonde et reposait sur l'indifférence toujours croissante des esprits pour les vérités religieuses, depuis que le latitudinarisme avait remplacé les passions religieuses de la première révolution, et imprimé à la foi un caractère incontestable d'indécision et de faiblesse. Ce qui communique au sentiment religieux son enthousiasme, sa passion, sa vie, c'est la réconciliation, que Dieu lui offre dans la personne et dans l'œuvre de Jésus-Christ. Les latitudinaires avaient substitué à la grande doctrine de la libre grâce de Dieu offrant au pécheur la justification par la foi en Jésus-Christ la formule arminienne de la justification acquise par la sanctification et par les bonnes œuvres, et rendue ainsi indépendante de Jésus-Christ dans une large mesure. Ce n'était plus au Sauveur lui-même, mais à la foi et à la foi agissante par la charité, que cette école assignait une efficace justifiante. Comme notre faiblesse nous

rend incapables de mériter le salut, Dieu, qui, selon cette école, n'est pas retenu par la loi de la justice qui ne tient pas le coupable pour innocent, oublie les lacunes de notre vie religieuse, en tenant compte des progrès, que nous réaliserons après avoir embrassé la doctrine de Jésus-Christ, qui ne joue plus dans ce système que le rôle d'un moraliste, exceptionnel sans doute, mais simplement moraliste et non plus Sauveur. Restaient à expliquer les passages des saintes Ecritures, qui établissent entre le Père et le Fils des rapports mystérieux, et dépassant de beaucoup les limites de la simple raison. Ce qui rend surtout mystérieuses, obscures, et comme exagérées les affirmations de l'Ecriture sur la personne de Jésus-Christ, c'est le minimum insignifiant, auquel l'école a réduit son œuvre rédemptrice. Aussi les apologètes durent-ils déployer les plus grands efforts, pour rendre la personne de Jésus acceptable à la raison, et en vinrent-ils à amoindrir la dignité du Fils; les théologiens platoniciens avaient déjà enseigné avec Bull le subordinatianisme absolu. Leurs successeurs, comme Whitby et Samuel Clarke, tombèrent, sous l'influence des spéculations déistes, dans les erreurs de l'arianisme et du socinianisme lui-même.

Nous voulons étudier en détail les principes et les travaux de l'apologétique anglaise. Elle se propose, avant tout, à l'exemple d'Hugo Grotius, d'asseoir sur des bases solides le principe formel, qu'on était unanime à considérer comme la seule base de la théologie, et qui semblait pourtant réclamer lui-même un appui, qui pouvait paraître lui faire défaut, depuis que la foi avait tellement perdu de son empire sur les âmes. Son argumentation repose principalement sur deux ordres de preuves historiques, les prophéties et les miracles.

Guillaume Whiston consacra de grands développements à l'argument tiré des prophéties dans son savant traité (1), où les hypothèses surabondent. Comme les citations de l'Ancien Testament dans le Nouveau sont souvent loin d'être littérales, et que le texte primitif de l'Ancien Testament comporte un sens tout différent, cet homme étonnant émit l'hypothèse que les Juifs avaient falsifié le texte reçu du temps de Jésus-Christ, pour enlever aux chrétiens les arguments les plus positifs. Collins (2) accepta avec empressement cette étrange

(1) W. Whiston, The accomplishment of scripture prophecies, Boyle Lectures for 1708. L'auteur, successeur d'Isaac Newton à Cambridge, perdit sa chaire à cause de ses opinions ariennes. Il chercha à montrer dans d'autres ouvrages, que les constitutions apostoliques et le plus grand nombre des écrits des pères apostoliques appartiennent de droit au canon du Nouveau Testament. Les constitutions apostoliques seraient, selon lui, le fruit des enseignements oraux de Jésus à ses disciples après sa résurrection.

(2) A discourse on the grounds and reasons of the christian religion, etc. London, 1724. Scheme of literal prophecy considered, 1727.

hypothèse et l'affirmation gratuite de Whiston, que les arguments tirés des prophéties étaient les seuls, qui possédassent l'évidence. En effet, ajoutait-il, toute révélation nouvelle doit reposer sur les révélations antérieures, et Dieu ne saurait jamais se contredire. Il en conclut que, si les prophéties ne se sont pas accomplies, le christianisme tout entier repose sur une erreur manifeste. Il s'efforce, à l'appui, de montrer les divergences entre le Jésus des évangiles et le Messie annoncé par les prophètes, et en conclut que l'on ne doit pas se déchaîner, comme Whiston, contre l'interprétation allégorique et typique de l'Ancien Testament, si l'on ne veut pas saper à la base la dispensation chrétienne. L'interprétation littérale de l'Ancien Testament porte à la nouvelle alliance un coup mortel, puisqu'elle interdit par ses erreurs aux théologiens d'en appeler à l'inspiration directe de Dieu. Tous les théologiens sont d'accord pour reconnaître que l'inspiration dépend de l'authenticité des documents apostoliques, qu'elle-même est inséparable de leur crédibilité, ce qui complique étrangement la thèse. Aussi, dans l'intérêt même du christianisme, doit-on n'y voir que l'épanouissement mystique et typique du judaïsme.

Le respect profond, que l'esprit anglais a toujours éprouvé pour l'Ancien Testament, peut faire comprendre l'impression profonde, que produisirent ces assertions si hardies de Collins. On compte trente-cinq ouvrages spécialement dirigés contre lui, ouvrages assez semblables à une armée courageuse, mais qui a perdu son général, et dont les mouvements contradictoires trahissent le désordre. Des réfutateurs de Collins, les uns affirmèrent qu'il ne s'agissait que de l'accomplissement des prophéties messianiques, et qu'il était possible de le démontrer avec la plus rigoureuse évidence. Un petit nombre reconnurent qu'il était difficile d'établir une harmonie satisfaisante entre le Nouveau Testament, et les prophéties de l'Ancien Testament interprétées d'une manière littérale. Ils reconnurent l'application erronée (1) de plusieurs passages, ou se réfugièrent avec Chandler (2) et Woolston (3), dans l'interprétation typique ou allégorique, ce qui ébranla, comme l'avait voulu Collins, la rigueur de l'argumentation, et ouvrit à l'arbitraire une large issue. Th. Sherlock (1678-1761) (4) en vint à prétendre que l'histoire tout entière du peuple juif était

(1) Jeffery, A review of the controversies beetween the author (Collins) and his adversaries, 1726.

(2) A defense of christianity from the prophecies from the Old Testament, 1725-28, 3 vol.

(3) The moderator beetween an infidel and the apostate, 1725. The old apology for the christian religion, 1705.

(4) Six discourses on the use and intent of prophecy in the several ages of the world (2 Pierre, I, 19) vol. IV, 1725. Works, edition Hughes, 5 vol. London 1830.

prophétique. Il en conclut, que le christianisme est déjà renfermé en puissance dans le judaïsme, et dépasse ainsi Collins lui-même. Bullock (1) enfin déclare que le christianisme n'a rien à faire avec les prophéties, et qu'il est une loi nouvelle, née d'une intervention soudaine et toute-puissante de Dieu.

Nous sommes amenés ainsi à examiner l'argument tiré des miracles. Bien loin de se laisser abattre par le mauvais succès de leur tractation des prophéties, les apologistes anglais attendirent les meilleurs résultats de l'union de l'argument tiré des miracles avec la doctrine chrétienne. Woolston (2) suivit pour les miracles la marche qu'il avait adoptée pour les prophéties. Selon lui on ne doit pas attacher d'importance à leur caractère historique, et l'on ne doit y considérer que la forme allégorique sous laquelle ils présentent la doctrine. Ils se concentrent tous autour du miracle par excellence, la résurrection de Jésus-Christ, qui, plus encore que sa naissance, doit présenter des caractères d'historicité incontestables. Cette conception allégorique des miracles, qui les niait en les réduisant à ne plus être que des symboles arbitraires, provoqua soixante réponses, dont les plus remarquables sont dues à Lardner, Gibson, Ditton, Smallbrooke, et surtout Sherlock (3). Sherlock faisait comparaître et interrogeait successivement tous les témoins de la résurrection de Jésus-Christ dans son traité, qui provoqua l'admiration enthousiaste de ses contemporains. Il se vit attaqué à son tour par Pierre Annet, mort en 1768, qui cherche à établir l'impossibilité du miracle en lui-même, et le peu de créance, que méritaient les récits concernant la résurrection de Jésus et les miracles de l'apôtre saint Paul. Sherlock avait suivi la marche des tribunaux anglais, et conclu à la certitude juridique du fait de la résurrection. Il démontra une fois de plus que la seule méthode historique est insuffisante pour établir d'une manière irréfragable la réalité d'un fait historique isolé, et qu'en tous cas elle est impuissante à faire naître la foi, que le christianisme exige de l'âme.

Annet, qui niait *a priori* la possibilité du miracle en soi, n'y voyait qu'une négation de la sagesse divine par la destruction de l'unité du plan divin. Il n'y a guère de piété, ajoutait-il, dans un système qui affirme par le miracle le déplaisir que Dieu éprouve en

(1) The reasonning of Christ and his apostles in their defence of christianity considered, avec une préface contre les grounds and reasons de Collins, 1730, et sa défense de son traité contre Collin's Scheme, qui s'appuie aussi sur la preuve tirée des miracles. London, 1728.

(2) Voir ses six Discourses on the miracles of our saviour, London, 1727-29, avec leur défense, 1729-1730.

(3) The tryal of the witnesses of the resurrection of Jesus. Edition 3, 1729.

face d'un monde sans miracles. Au lieu de se demander comment l'on devait comprendre et définir l'unité du monde, les apologètes s'obstinèrent à demeurer sur le terrain de l'histoire. Ils eurent bientôt affaire à un rude jouteur, David Hume (1711-1766) (1), qui déclara nettement que les miracles, quand bien même ils seraient possibles, devenaient inutiles par le fait, qu'ils échappaient à l'appréciation de l'intelligence. On ne pouvait y voir que les effets de puissances mystérieuses, mais sans savoir si ces puissances étaient bonnes ou mauvaises, si ces miracles reposaient sur une illusion ou sur une duperie, sur l'action de Dieu ou sur une force magique. La question de la compréhensibilité des miracles conduisait à les comparer à la sainteté de Jésus-Christ, dont ils pouvaient attester la mission divine, sans éclaircir le mystère de sa nature. On était amené ainsi à étudier les affirmations de Jésus-Christ sur sa propre personne, et, comme le cercle des études allait toujours en s'agrandissant, on dut enfin étudier la valeur et la crédibilité des documents canoniques, qui furent, eux aussi, l'objet de plusieurs attaques sérieuses.

Les travaux remarquables de Lardner ont, assurément, rendu en leur temps de grands services à la cause de l'Evangile, mais ces volumineux in-quartos éveillent dans l'esprit l'impression pénible, que cette méthode place le christianisme entièrement à la discrétion des érudits. En dehors même de la réaction pratique du méthodisme contre une apologétique desséchante et contre le déisme, cette impression se fit jour dans les écrits de Henry Dodwell le jeune (2). Dodwell affirme qu'il existe entre la raison et la révélation un abîme, que l'apologétique rationnelle ne peut pas combler, et dans lequel elle entraîne souvent, par les erreurs de sa méthode, la vérité qu'elle veut défendre. C'est une folie que de vouloir faire reposer la foi sur la libre pensée. La pensée demeure toujours un acte intellectuel, et ne devient jamais religieuse par elle-même. La foi digne de ce nom est l'œuvre de l'Esprit-Saint, sans l'efficace duquel il n'est donné à aucun homme de croire. Dodwell se vit attaqué tout à la fois par les déistes et par les apologètes, qui reconnaissaient combien, si son assertion était fondée, leur polémique devenait inutile. Du reste, son argumentation est loin d'être conforme aux principes de la Réformation. Il ne voit pas que la foi renferme aussi un élément essentiel de connaissance objective, et échoue dans son entreprise, pour avoir commis cette erreur grave. Il témoigne tant d'indifférence pour la

(1) Essays on miracles, an enquiry concerning human understanding et sa Natural history of religion dans ses Essays and treatises, 1764, vol. II.

(2) Christianity not founded on argument and the true principle of Gospel evidence assigned. (Anonyme). London, 1743.

vérité objective, qu'il affirme que la foi ne peut pas être la même chez tous les hommes, et que tous ne peuvent pas être soumis à la même obligation de croire, parce que la foi ne dépend pas du libre arbitre de l'homme. Comme on le voit, Dodwell se rapproche du point de vue quaker dans sa conception prédestinatienne de la grâce.

Les théologiens de l'école orthodoxe, bien loin de suivre la marche que leur traçait Dodwell le jeune, préférèrent reléguer au second point les questions, devenues si difficiles pour eux, de la personne et de l'œuvre de Jésus-Christ, et insister tout particulièrement sur l'excellence morale de sa doctrine. Aussi le déisme fit-il des progrès de plus en plus rapides, et put-il compter un moment sur une victoire décisive et prochaine. Tindal, mort en 1733, Th. Morgan, mort en 1743 (1), qui, après avoir débuté comme pasteur dissident, embrassa successivement l'arianisme et le socinianisme, Th. Chubb, mort en 1747 (2), sont d'accord pour nier la possibilité d'une religion positive. Morgan ne voit, dans l'Ancien Testament que l'œuvre imparfaite de la fourberie sacerdotale; le Dieu d'Israël est, à ses yeux, une simple divinité nationale, et c'est grâce à l'influence malsaine de l'Ancien Testament que le christianisme, pur à l'origine, a si rapidement dégénéré (3). Paul, cet illustre libre penseur, a opposé au judaïsme une polémique victorieuse et affirmé énergiquement son déisme en face des judéo-chrétiens. Morgan oublie que le point central de l'enseignement paulinien est le dogme de l'expiation, dans lequel il ne sait voir qu'une superstition mosaïque.

Chubb reproche à la Bible sa confusion et son absence de méthode, il lui refuse toute inspiration et toute crédibilité. Il joint aux arguments du déisme d'autres raisonnements *a priori*. La morale, dit-il, qui seule peut justifier l'existence d'une religion, est contraire à tout principe arbitraire. Toute religion positive renferme, en vertu même de ses prétentions, des enseignements contraires à la raison humaine, tandis que la religion naturelle, dont le christianisme primitif ne devait être que la restauration, tire ses arguments de son propre fonds. La religion naturelle ne peut pas même concevoir l'existence d'un Dieu, qui impose par caprice à la raison des lois posi-

(1) The moral philosopher, 1737.

(2) The true Gospel of Jesus Christ asserted, 1739. Discourses on miracles, 1741.

(3) La controverse, dite de Warburton, se rattache à ces thèses. Warburton, convaincu de l'union intime entre l'inspiration et la divinité de l'Ancien Testament et celle du Nouveau, et embarrassé par le silence gardé par Moïse sur la vie future, chercha dans son traité : The divine legation of Moses, 1738, à conclure de l'absence de cette doctrine à la divinité de la théocratie mosaïque, qui n'aurait jamais pu subsister, si Dieu n'avait remplacé l'absence passagère d'un enseignement positif sur la vie future par son intervention miraculeuse et directe.

tives, qui ne répondent pas à son essence. Sans doute, la théologie déclare que ce que Dieu veut est bon par le seul fait de sa volonté, mais nous devons admettre que Dieu veut ce qu'il veut pour le plus grand bien de l'homme, que sa sagesse et sa grandeur consistent en ce qu'il ne veut que le bien de ses créatures. La notion de Dieu dans l'homme n'est pas autre chose que la perception des lois immuables, qu'il a imposées au monde pour assurer le bonheur de l'homme.

Comme on le voit, l'idée du Dieu libre et vivant s'efface toujours plus devant une conception panthéiste de l'univers, à laquelle Morgan se rattache. La raison universelle est une révélation de l'esprit absolu, qui manifeste à l'esprit la puissance rationnelle de la vérité. Son critère est la réalisation du bonheur de l'homme, but unique du plan de l'univers. Cette vérité divine a été révélée à Christ, qui possédait dans toute sa pureté la lumière naturelle, que ses apôtres dans leur ignorance ont obscurcie aussitôt après sa mort. Tindal et Morgan refusent de reconnaître l'existence d'une religion positive, parce que la raison possède, à leurs yeux, une évidence supérieure à celle de toute révélation. Si Chubb lui oppose la même fin de non-recevoir, c'est qu'il admet un ordre immuable et une évolution inflexible des lois de l'univers, qui ne laissent plus de place pour les idées de providence et de prière. Une révélation, même en admettant qu'elle fût possible, serait insaisissable pour l'esprit humain, avec lequel elle ne possède aucun point de contact. On peut toutefois reconnaître en Jésus un envoyé de Dieu, parce qu'il a enseigné au monde ces trois grands principes : que les hommes vertueux sont agréables à Dieu, que la repentance expie la faute, qu'il y aura, dans l'autre vie, une rétribution universelle. Ce ne sont là, toutefois, que des vérités que la raison aurait pu découvrir par ses propres lumières.

Signalons cependant un progrès heureux, que nous retrouverons plus tard dans le développement intellectuel de l'Allemagne, et qui nous révèle l'une des lois providentielles de l'histoire. L'incrédulité avait commencé ses attaques par les accusations de mensonge et de fausseté dirigées contre les documents bibliques, mais l'impossibilité de justifier ses calomnies la force à recourir à une interprétation mythique ou allégorique des livres inspirés. Chubb considère les apôtres comme des enthousiastes, qui ont composé leurs fables dans un état inconscient d'extase. Les défenseurs de la révélation ne se laissèrent pas arrêter dans leurs travaux apologétiques par ces attaques passionnées. C. Benson (1699-1763) (1), Stackehouse,

(1) A summary view of the evidences of Christ's resurrection, 1754. The history of the life of Jesus Christ, 1764. The reasonableness of the christian religion as delivered in the scriptures, 1759.

Leland, Lardner, publièrent de volumineux travaux d'histoire et d'érudition, pour défendre l'autorité formelle des saintes Ecritures et de la doctrine chrétienne. Leur position devenait toujours plus difficile, puisque eux aussi se contentaient d'insister sur la supériorité de la morale de Jésus, qui peut, à la rigueur, se passer des preuves tirées du miracle et de la prophétie. Par respect ou par piété, ils conservèrent dans leurs écrits quelques-uns des points de l'antique dogmatique traditionnelle, tout en ayant perdu le lien qui les rattache à l'ensemble de la vie religieuse. On ne doit pas s'étonner si, dès lors, leur bagage dogmatique devint de plus en plus léger. Conybeare et Forster sont encore des supranaturalistes rationnels. Daniel Whitby professe, par contre, des principes, qui révèlent un affranchissement de plus en plus rapide de toute inspiration religieuse, et ne voit plus dans le christianisme qu'une simple institution de bienfaisance et d'utilité publiquc. Soutenir la nécessité de la révélation chrétienne semblait à beaucoup de théologiens un trait d'audace inouï. On en vint à rendre grâce au déisme d'avoir affranchi l'esprit humain du joug pesant de la superstition et de dogmes inutiles, et à lui demander simplement en grâce de reconnaître la beauté de la morale chrétienne.

Aussi le déisme se croyait-il maître de la position. Lord Bolingbroke (1678-1751. Ouvrages philosophiques, 5 v., 1754), grand seigneur aussi spirituel que frivole, mit les principaux résultats du déisme à la portée des classes supérieures et instruites, et en fit une affaire de mode et de bon ton. Il ne se contenta pas de revendiquer la liberté de conscience pour ses opinions, car il aspirait à beaucoup plus encore, au triomphe absolu du déisme. Dans sa carrière politique, il se montra intolérant dans toutes les questions qui se rapportaient à une religion, qu'il méprisait profondément. Il accordait aux catholiques que la Bible n'est pas une source suffisante de connaissance, et sa concession ne lui coûta pas beaucoup, car il envisageait l'Ecriture comme un tissu informe de mensonges. Il accordait, par contre, aux protestants, que la tradition est insuffisante. A tous il déclarait que la révélation est impossible et inutile. Ce qui, à ses yeux, porte le coup le plus funeste au christianisme, c'est qu'on le voit s'affaiblir et s'éteindre à mesure que grandit la science; il semblerait qu'il lui est impossible de supporter les lumières de la raison. Bolingbroke établissait une distinction profonde entre le christianisme traditionnel, fruit de l'ignorance et de la superstition des apôtres, et le christianisme primitif, qui n'est pas autre chose à ses yeux que la religion naturelle. La tradition apostolique constitue une religion sombre et inhumaine, qui ne réclame de l'âme que jeûnes et que pénitences,

qui n'encourage en rien le développement de la prospérité publique, et qui ne saurait se concilier avec une saine philosophie. L'incompatibilité de la forme inférieure de la révélation et de la forme supérieure de la raison devint l'un des axiomes du bon ton.

Le vide spirituel et la nullité morale du déisme éclatèrent au moment même où ses docteurs lui avaient assuré l'adhésion des classes supérieures, au moment où, après avoir repoussé ses adversaires dans leurs derniers retranchements, il allait arborer l'étendard victorieux de la libre pensée sur les ruines du christianisme agonisant ! Il eut, en effet, le sort de toute critique négative. Semblable aux lianes parasites qui sont entraînées dans la chute des arbres séculaires dont elles ont vécu, il tomba avec la science théologique, aux dépens de laquelle il avait fait son chemin dans le monde. Au moment où il succombait ainsi sans gloire, il put s'apercevoir que ce n'était pas, comme il l'avait cru jusqu'alors, le vrai christianisme qui était tombé avec lui, mais une conception stérile et fausse de la révélation, qui se relevait plus jeune et plus forte sous une forme nouvelle, tandis que le déisme, bien loin de devenir la religion définitive de l'humanité, ne constituait en réalité qu'un mélange confus d'idées critiques. Or la critique est un monstre insatiable. Après avoir vaincu et dévoré les défenseurs du christianisme rationnel, elle s'attaqua, faute d'aliments, à la raison humaine et à ses prétendues richesses. David Hume porta le dernier coup au déisme et renversa le vain échafaudage de sa science par son scepticisme niveleur, qui repoussait jusqu'aux catégories nécessaires de la pensée. A partir de 1750 nous n'avons plus à signaler un seul ouvrage déiste important, à l'exception des écrits de Priestley, l'apôtre de la christologie socinienne en Amérique, et du radical Payne. Le déisme périt consumé par ses propres efforts, tandis que la théologie orthodoxe de son temps se maintenait avec peine dans ses ouvrages extérieurs, et se rapprochait du déisme modéré sur le terrain des principes, parce qu'elle avait substitué comme base du christianisme, la morale à la religion.

---

3. — LE MÉTHODISME. LA PHILOSOPHIE ÉCOSSAISE

Tandis que les savants soutenaient une lutte stérile contre des opinions, dont ils ne repoussaient les assertions qu'avec mollesse, tandis que les défenseurs de la révélation eux-mêmes perdaient de vue le

principe vital de toute religion digne de ce nom, on vit surgir du sein du peuple anglais un mouvement religieux et pratique, le méthodisme, qui a exercé une influence sérieuse en Angleterre, en Amérique, et dans la plupart des Eglises évangéliques du continent. Les chefs du méthodisme sont Jean Wesley (1703-1791) (1), Georges Whitfield (1714-1770), Fletcher, mort en 1785; Coke, Asbury. Ils ne se proposèrent pas au début d'organiser une secte en dehors de l'Eglise, mais plutôt de remettre en lumière le grand principe de la justification par la foi et de travailler au réveil religieux de leurs compatriotes. Aussi accentuent-ils tout particulièrement les principes de la foi et de la nouvelle naissance. Fidèles à la saine tradition de la Réforme, ils refusent de nommer foi la simple acceptation des faits historiques, seul résultat auquel pouvait aboutir, (et elle n'y parvint pas) l'apologétique de leur temps; ce qui leur importe, c'est la certitude personnelle du cœur, le don joyeux de l'âme à Jésus-Christ. Ils remettent en honneur le principe matériel de la Réforme, l'élément subjectif de la piété chrétienne, mais ils savent aussi le relier, plus étroitement que ne le font les quakers, à l'objet de la foi et à l'Ecriture sainte, et continuent ainsi l'œuvre de Richard Baxter et de Bunyan.

Le méthodisme toutefois, à l'exception du petit groupe des partisans de Whitfield, est demeuré étranger au dogme de la prédestination, et s'est rapproché de l'arminianisme, comme nous l'atteste le fait que Wesley a publié à partir de 1777 une revue arminienne. Mais dans les traits généraux de la doctrine du salut il est encore plus étranger au système arminien qu'au calvinisme rigide. Nous pouvons le considérer comme la protestation de la piété populaire et nationale contre les platitudes du latitudinarisme. Nous voyons revivre en lui, comme l'observe si bien Schneckenburger, le subjectivisme du sentiment instinctif et de l'expérience intérieure de l'âme, comme dans l'arminianisme et le socinianisme le subjectivisme de la raison pratique.

La conception réformée du salut, auquel le méthodisme attache une importance exclusive, revêtit dans ses écrits un caractère particulier. Il insiste avec énergie sur la corruption, la misère et l'ignorance de l'homme naturel ainsi que sur le péché originel, et, comme il imprime à tous ses principes un caractère marqué d'individualisme, il exige de chacun de ses membres une lutte sérieuse et réelle contre le péché, ce qui explique quelques-unes des pratiques, qui lui communiquent un cachet étrange et original, telles que l'in-

(1) Vie de Wesley, par Matthieu Lelièvre, 1 vol. in-12. Paris, 1867.

stitution (1) du banc d'angoisse. Par contre, et malgré ces assertions extrêmes, il professa la possibilité d'une anamartésie absolue de la vie spirituelle dès ici-bas pour l'âme, qui a passé par les angoisses de la lutte contre Satan, tout en admettant la possibilité d'une rechute chez les croyants les plus convertis et les plus sincères. Nous parvenons à concilier ces deux assertions, au premier abord contradictoires, en voyant que le méthodisme place la puissance du péché originel moins dans sa ténacité et dans la profondeur de son action destructive, que dans le sentiment de condamnation et de tristesse mortelle, qu'il fait naître dans l'âme du coupable; aussi la grâce est-elle plutôt une délivrance soudaine et divine d'un pouvoir étranger à l'âme.

Toutefois les méthodistes ne réduisent pas le salut au seul affranchissement de l'âme d'entre les liens du démon, affranchissement accompli par un acte divin, dont l'homme reste le spectateur passif, et attachent une importance décisive à la certitude personnelle de l'âme. Pour le méthodisme, à la période de l'angoisse qu'il exige de chacun de ses membres, succède la joie divine, que Dieu communique à l'âme, joie qui fait disparaître en elle le péché devant l'amour dont elle se sent possédée pour le bien. Cette joie de l'affranchissement du mal lui fait tellement perdre de vue les ravages et la puissance du péché, qu'elle croit toucher presque au port de la perfection absolue. Les adversaires du méthodisme ont reproché avec raison à cette théorie son peu de profondeur morale, qui s'est révélé d'ailleurs par les excès antinomiens de quelques-uns de ses partisans (2). Il est aussi à regretter qu'il n'ait pas assigné une efficace spéciale et indépendante à la justification, acte divin du pardon que Dieu accorde au pécheur redevenu son fils, base objective et absolue de la vie nouvelle, qui subsiste à travers toutes les épreuves et toutes les défaillances du péché dans la mesure, où l'âme conserve

(1) Les convertis devaient pouvoir indiquer la minute précise de leur conversion, ce qui réduisait à peu de chose les grâces, qui accompagnent et qui suivent le baptême.

(2) Quelques méthodistes professèrent vers 1770 des principes antinomiens et hostiles à toute idée de loi. J. Wesley prononça un sermon contre le dogme calviniste du don de persévérance finale, dans lequel il voyait la cause du mal. C'est de cette époque que date la séparation des particularistes whitfieldiens, et des universalistes wesleyens. Les XXXIX articles, conservés par le méthodisme, laissent la question indécise. Le point de vue modéré fut exposé avec autant de talent que de succès par le dogmatiste du méthodisme, Jean Guil. Fletcher (Checks to antinomianism. Christian perfection) et l'anglican Rowland Hill. Mais comme le dogme favori de Wesley de la perfection chrétienne, pouvait lui aussi, entraîner plusieurs âmes dans les erreurs antinomiennes, le méthodisme coupa court au péril, en affirmant pour les plus parfaits la possibilité d'une rechute.

la foi. Le méthodisme, au contraire, place dans l'acte divin de la justification l'accent surtout sur le bonheur et sur l'amour du bien que Dieu communique par lui à l'âme, et confond ainsi d'une manière assez grave la justification et la sanctification. Or, comme les sentiments de l'âme humaine sont exposés à mille changements soudains, et comme le péché conserve encore sa puissance délétère sur les âmes, le chrétien doit perdre le sentiment de sa justification toutes les fois qu'il cesse de progresser dans l'œuvre de la sanctification, et, pour peu que sa confiance joyeuse s'affaiblisse, il se voit exposé à des tentatives et à des doutes, qui menacent de porter un coup fatal et décisif à tout l'édifice de sa vie religieuse. On peut conjurer le péril en ne tenant plus compte, à l'exemple des antinomiens, de ses péchés et de sa faiblesse, ou bien en se convertissant de nouveau, ou en ranimant par une nouvelle ferveur religieuse ce sentiment de paix et de joie chrétiennes, qui est aussi variable que le cœur de l'homme lui-même.

Mais ce ne sont là que des palliatifs insuffisants, et seul le principe évangélique peut résoudre la difficulté et communiquer au pécheur, qui souffre encore sous les atteintes du péché demeuré en lui, la douce assurance que, grâce à sa communion de vie et de foi avec Christ, il est justifié devant Dieu, assurance qui éveille la paix dans l'âme, mais qui est indépendante des mouvements confus de la vie individuelle. Le méthodisme tend à juger le degré de foi et de vie chrétiennes d'une âme d'après le degré de joie intérieure qu'elle éprouve, oubliant que cette joie peut être un simple sentiment esthétique, parfois même égoïste et ne tenant pas assez compte des droits de la vie morale. Comme il provoque, en outre, l'âme à s'examiner sans cesse elle-même, et à se demander si elle possède vraiment la foi et si Dieu l'a reçue en grâce, il peut en résulter pour elle une apathie spirituelle dangereuse et une simple attente passive de la foi et de la grâce.

Quelles que soient les critiques de principe, que l'on peut diriger contre le méthodisme, il n'en est pas moins vrai qu'il a exercé sur l'Angleterre religieuse une influence aussi efficace que profonde. Il a contribué au réveil du sentiment religieux et de la pureté dogmatique, et sans avoir eu pour conséquence immédiate une transformation de la théologie anglaise, n'en a pas moins réagi sur son développement spirituel et moral, en lui communiquant un nouveau principe, qui ne manque jamais de porter beaucoup de fruits, le principe de l'expérience vivante de la foi. Et comme il est plus facile à une Eglise nombreuse d'écarter de cet élément individuel ce qu'il peut renfermer d'arbitraire, de factice, d'extravagant, (ce

qui est le fléau des petites sectes et la punition des petites coteries), on peut admettre comme possible la venue du jour, où la grande Eglise, reconnaissante envers la piété méthodiste pour les services qu'elle lui a rendus, pourra lui prouver sa gratitude en lui communiquant à son tour quelque grâce précieuse, que Dieu lui aura accordée.

En ce qui concerne la période qui nous occupe, le méthodisme n'y a joué dans la science qu'un rôle très-secondaire, et s'est strictement renfermé dans le domaine de la vie militante et pratique. Il a contribué puissamment à hâter la chute du déisme, qui s'écroulait sous le propre poids de sa pauvreté spirituelle. La théologie anglaise a suivi les mêmes errements jusqu'aux grandes controverses puseystes de 1840, et les traités apologétiques ont tous adopté la marche de l'*Analogie* de Butler. Leland (1691-1766) (1), et Nath Lardner (1684-1768) (2) ont déployé sur le terrain de l'apologétique une activité et une érudition dignes d'éloges, et ont représenté les tendances subordinatiennes et sociniennes; Paley (1743-1805) (3) a rédigé ses *Horæ Paulinæ*, manuel apologétique, qui est devenu le *vade mecum* de la jeunesse théologique.

La marche des idées et des principes fut la même en Ecosse qu'en Angleterre. L'Eglise écossaise, après avoir combattu pendant de longues années, *pro aris et focis*, tomba dans un formalisme froid et stérile, résultat d'une paix profonde.

L'ancien presbytérianisme, grâce à ses contacts plus directs et plus fréquents avec le mouvement politique, social et intellectuel de son temps, perdit beaucoup de sa rigueur anguleuse, et apprit, lui aussi, le beau parler et les belles manières, mais aux dépens de la discipline ecclésiastique. L'arminianisme et le socinianisme lui-même minèrent sourdement les bases de l'antique orthodoxie, pendant que l'Etat et les patrons exerçaient une prépondérance funeste à la dignité et à l'indépendance de l'Eglise.

Cette période a reçu en Ecosse le nom de l'âge sombre, *the dark age*, et donna naissance aux deux schismes d'Erskine (1732), et de Gispie (1761), dirigés contre le relâchement de la discipline et contre le patronat. Le parti modéré atteignit l'apogée de sa puissance sous

(1) A view of the principal deistical writers, etc... and some accounts of the answers that have been published against him, 1754. Il a écrit contre Tindal, Chubb, et même Henry Dodwell.

(2) Lardner, The credibility of the Gospel history, 1727-1737. London, 17 vol. Lardner est un socinien supranaturaliste.

(3) Natural theology, édition 16, 1819. A view of the evidences of christianity, Horæ Paulinæ, 1803. Œuvres. Londres, 1825. Voir l'essai de Pattison.

le modérateur Robertson (1758-1788), l'auteur célèbre de la découverte de l'Amérique et du règne de Charles V. L'assemblée générale, malgré son impopularité, et en dépit du prestige que possédaient sur les masses le calvinisme traditionnel et le méthodisme, gouverna l'Eglise sous la protection de l'Etat, et comprima avec rigueur les résistances du parti orthodoxe, appelé par lui « le parti sauvage. » Ce que redoutaient les modérés d'un réveil du calvinisme, c'était avant tout l'antinomisme. Le réveil religieux qui succéda aux orages de la révolution française, et qui assura au parti évangélique la victoire, grâce aux talents et à la piété du célèbre Chalmers, n'exerça sur les études théologiques qu'une influence imperceptible, et concentra contre le pouvoir de l'Etat toute son énergie et tous ses efforts.

Du reste nous voyons revivre en Ecosse, à partir de 1750, le goût des études philosophiques, qui lui ont assuré jusqu'à nos jours une prépondérance marquée sur l'Angleterre dans cette branche importante de la vie intellectuelle (1). Le scepticisme et l'athéisme de l'écossais Hume furent combattus avec succès par Thomas Reid (1704-1796) (2), fondateur de l'école écossaise, dont les représentants les plus distingués furent James Beattie (3), mort en 1803; Ferguson (4), mort en 1816; Dugald Stewart (5), mort en 1798, auxquels se rattachent en Angleterre Thomas Brown (1778-1828) (6), et en France Jouffroy et Royer-Collard. Ils cherchent, comme l'a fait Fries en Allemagne, à fonder la science philosophique sur l'observation réfléchie des phénomènes psychologiques, à opposer à l'empirisme sensualiste de Locke la méthode supérieure d'un empirisme intérieur et spirituel, et à établir les lois de l'entendement sur les bases solides d'une philosophie de l'esprit. Ils admettent l'existence d'un principe absolu, éternel, dont l'union intime avec l'âme constitue la base de la conscience et de la religion et une perception immédiate et intérieure (*common sense*), de ce principe, perception axiomatique et indémontrable. Ils donnent aussi à cette perception immédiate le nom de foi, dans le sens d'une conviction invincible de faits intérieurs, qui s'attestent à l'esprit par leur propre évidence. Le principe de leur

(1) David Masson, Recent British philosophy. London and Cambridge, 1865.

(2) The Works of Thomas Reid, now fully collected by sir W. Hamilton, 1852.

(3) An essay on the nature of the immutability of truth in opposition to sophistry and skepticism, 1770. Elements of moral science, 3e édit., 1817.

(4) Principles of moral and political science, 1792.

(5) Elements of the philosophy of the human mind, 1792, 1814. Outlines of moral philosophy, 7e édit., 1844. Philosophical essays, 3e édit., 1818.

(6) Inquiry into the relation of cause and effect, 4e édit. London, 1835. Lectures on the philosophy of the human mind. Edition Welsh, 1838.

morale est la bienveillance et la sympathie, dont les inspirations constituent dans leur ensemble le bien. Les partisans de la philosophie écossaise n'ont pas abordé directement les questions spécifiquement chrétiennes, si l'on en excepte Beattie (1), et sir Hamilton, le continuateur le plus distingué de leur tendance dans notre temps, a toujours plus incliné vers les travaux critiques (2). Cette philosophie n'a donc exercé presque aucune action sur la théologie, qui est demeurée exclusivement pratique jusqu'à nos jours.

(1) Evidences of the christian religion briefly and plainly stated, 4e édit., 1795.
(2) Discussions of philosophy and litterature, surtout son traité sur la philosophy of the unconditioned, 1852, p. 1-17. Jahrbücher für deutsche Theologie, 1864, 2.

DEUXIÈME PARTIE

L'ÉGLISE LUTHÉRIENNE. 1580-1800.

Sources. — Gass, Geschichte der protestantischen Dogmatik, 1854, 3 vol. — Schmid, Dogmatik der evangelischen lutherischen Kirche, 3e édit., 1853. — Franck, Geschichte der protestantischen Theologie, 2 vol., 1862-1865. — Tholuck (écrits aussi instructifs qu'érudits et intéressants), Das akademische Leben des 17. Jahrhunderts, I, II, 1853-54. Der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs, 1852. Lebenszeugen der lutherischen Kirche aus allen Stænden vor und wæhrend der Zeit des 30jæhrigen Krieges, 1859. Das kirchliche Leben des 17. Jahrhunderts, 2 Abth., 1861-62. Geschichte des Rationalismus, Abtheil. I, 1865. — Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16. Jahrhundert, 3 vol., 1857.

INTRODUCTION.

Nous retrouvons dans l'Eglise luthérienne l'évolution que nous avons signalée au sein de l'Eglise réformée. Chez elle aussi une période d'élaboration scolastique des livres symboliques, qui se prolonge jusqu'en 1700, succède à l'ère créatrice et féconde du seizième siècle. L'opposition ne tarde pas à se manifester sous la triple forme du sentiment, de la science et de la vie pratique, et la philosophie occupe le premier rang aussitôt que l'autorité de l'Eglise luthérienne et du clergé, fortement ébranlée par des attaques réitérées, voit les esprits s'émanciper et chercher à secouer son joug.

L'Eglise luthérienne a dû traverser, en comparaison de l'Eglise réformée, une évolution plus lente, mais aussi plus homogène et sans schismes sérieux. Les antinomies, qui se combattent dans son sein, continuent à se rattacher au même principe ecclésiastique, ce qui leur vaut d'éviter bien des malentendus et d'exercer à plusieurs reprises les unes sur les autres une influence sérieuse, qui a permis aux éléments légitimes de chaque tendance de s'unir souvent dans une synthèse supérieure et féconde.

Le caractère particulier de la première partie de cette nouvelle période est la conservation et la défense des principes de la Réforme plutôt qu'une élaboration originale et créatrice des premiers travaux

de Luther. Tel fut le but principal que se proposa la science théologique, qui revêtit un caractère dogmatique de plus en plus accentué, et qui transforma la vie religieuse en un formalisme traditionnel tout replié sur lui-même.

Remarquons toutefois, pour être juste, que cette attitude défensive était rigoureusement imposée par les événements politiques à l'Eglise luthérienne, qui se vit appelée à lutter contre les attaques violentes du catholicisme, et en particulier des jésuites (1), et qui y joignit les attaques aussi violentes que passionnées, qu'elle engagea de gaieté de cœur contre les réformés. Son existence extérieure, jusqu'en 1648, fut des plus difficiles, et les horreurs de la guerre de Trente ans exigèrent de sa part un redoublement de rigueur ecclésiastique, qui seule pouvait contre-balancer la démoralisation et le relâchement, conséquences inévitables de la crise politique. Mais ce qui avait d'abord été une nécessité devint bientôt un péril grave, en habituant l'Eglise luthérienne à attacher à la discipline et à l'organisation ecclésiastiques une importance exagérée et qui était bien étrangère à l'esprit de son fondateur. Le dix-septième siècle transforma en un système rigoureux les principes, dont le génie de Luther avait assuré la possession à l'Allemagne. Il voulut transformer, grâce à une méthode logique et serrée, la vérité évangélique en une citadelle imprenable, derrière les murs de laquelle les consciences protestantes pussent repousser avec succès les attaques de leurs nombreux adversaires.

Nous aurons à signaler plus d'un élément de vie spirituelle, surtout dans les domaines de la poésie et de la musique. Il n'en est pas moins vrai qu'on ne trouve presque plus de traces de deux tendances chères au protestantisme primitif, la conquête du monde par l'Evangile et l'application du principe évangélique dans toutes les branches de l'activité morale avec la mise en œuvre de toutes les ressources et de tous les progrès de l'expérience. Par le fait seul que les théologiens cherchaient exclusivement à conserver dans son intégrité la tradition évangélique, sans la faire passer au feu purifiant de la cri-

(1) Les jésuites, toutes les fois qu'ils ne purent pas recourir à la force ouverte, cherchèrent à ramener les princes protestants au catholicisme par des conférences et des tentatives d'union. Ils inventèrent pour ces cas particuliers des méthodes d'argumentation spéciales. Ils opposèrent à l'appel fait aux Ecritures la nécessité de démontrer la vérité de la Réforme par le sens littéral. Plusieurs jésuites déclarèrent ne vouloir reconnaître comme arbitre que saint Augustin, on cherchèrent à établir par la *methodus præscriptionum* que l'Eglise catholique possédait seule les trésors de la tradition primitive, et devait passer pour la seule vraie, jusqu'à ce qu'on fût parvenu à démontrer, l'histoire en main, qu'elle avait abandonné la saine doctrine, tandis que la doctrine évangélique était condamnée par le fait seul de sa récente origine.

tique et sans assurer ses progrès par une assimilation vivante, cette tradition s'altéra entre leurs mains, et justifia, une fois de plus, cette loi providentielle, en vertu de laquelle tout principe qui ne progresse pas dépérit. Luther avait placé le double principe matériel et formel au centre de l'enseignement évangélique, dont ils étaient la base et la vie. Le principe formel ne fut plus pour les scolastiques du dix-septième siècle qu'un dogme particulier, placé sur le même rang que tous les autres dogmes, et les développements, auxquels ils soumirent le dogme scripturaire de la justification par la foi, montrent assez combien les esprits étaient flottants sur quelques-uns de ses éléments importants et sur le rôle que l'on devait lui assigner dans la dogmatique. Ce fait n'étonne plus quand on voit reléguer dans l'ombre l'expérience personnelle de la vie religieuse, qui peut rendre efficace la foi théorique et pratique.

On doit pourtant reconnaître que, à un certain point de vue, le dix-septième siècle ne fut pas stérile. Des théologiens ingénieux découvrent de nouvelles méthodes, amassent avec une patience et avec une érudition dignes d'admiration d'immenses matériaux dogmatiques et historiques, empruntés à l'Ancien et au Nouveau Testament, aux Pères de l'Eglise et au moyen âge, et savent en tirer des armes offensives et défensives. Toutes ces méthodes attestent, d'un côté, la substitution de l'autorité des livres symboliques, que l'on croit pouvoir identifier avec la Bible elle-même, et de la vérité objective de l'Eglise à la conviction et à l'assurance personnelles de la foi. Une tradition protestante veut se substituer à la tradition catholique et cherche à remplacer dans les âmes l'expérience personnelle. Aussi, quelque dignes de louanges que soient les efforts des théologiens de cette période, nous voyons s'élever de toutes parts contre la scolastique officielle un concert de plaintes proférées par les hommes les plus dévoués à la cause de l'Evangile, tels que Jean Arndt, Lütkemann, Valentin Andreæ, Grossgebauer, Henri Müller, Tarnov, Quistorp, Mayfahrt, Schuppius et quelques autres précurseurs du piétisme.

La scolastique trouve un autre adversaire sérieux dans le mysticisme, un moment oublié, et qui va bientôt rentrer en scène. Nous pouvons y joindre l'opposition de George Calixte, et enfin les efforts tentés par Spener et Zinzendorf, pour opérer sans schisme une réforme au sein même de l'Eglise, ou pour élever à côté d'elle une communauté type. Mais, comme ces diverses tendances ne représentent chacune qu'un seul des nombreux éléments de vérité et de vie négligés par la scolastique luthérienne, celle-ci est demeurée victorieuse dans sa lutte partielle contre chacune d'elles, bien que ces nombreuses secousses l'aient ébranlée profondément elle-même. Quand

la raison humaine émancipée entra à son tour en scène, l'antique édifice dogmatique fut démoli pierre après pierre! Quoi qu'il en soit, nous saurons retrouver, à travers ce chaos en apparence confus de principes hostiles ou contradictoires, le développement providentiel de l'œuvre de la Réforme et les lois de progrès et de vie, dont dont elle subit l'impulsion.

La philosophie devait être appelée, elle aussi, à jouer son rôle, quand la foi, rendue joyeuse et assurée par la possession intime du salut, eut acquis, grâce au développement de ses principes, la connaissance objective de Dieu, du monde et surtout du moi humain. Elle commence par diriger sa critique logique et formelle contre les dogmes ecclésiastiques, dans le but d'assurer l'indépendance de ses mouvements, et travaille à conquérir dans les domaines du sentiment et de la volonté individuelle un ensemble libre et autonome de principes et de vérités, ne relevant que de ses propres lois. L'opposition naissante du dix-septième siècle s'était manifestée dans ces trois branches de l'activité humaine sur le seul terrain de la théologie et de la vie religieuse. Elle revêt au dix-huitième siècle un caractère philosophique de plus en plus marqué, et les divers principes qui la composent deviennent toujours plus étrangers et hostiles l'un à l'autre, et ne conservent leur unité d'opérations que quand il s'agit d'attaquer les bases du christianisme. Ces mouvement isolés échouent successivement dans leur tentative d'assurer soit à la pensée, soit au sentiment, soit enfin à la volonté une prépondérance exclusive, et en relèvent tout à la fois la commune origine et la synthèse nécessaire.

Cette synthèse est rendue plus évidente encore par ce qui se passe au sein de la théologie elle-même, profondément remuée par le mouvement philosophique, qui s'accomplit en dehors d'elle et qui cherche, à son tour, à rattacher par des liens durables la raison et la foi l'une à l'autre et à les fondre dans un système harmonique et conciliateur. Sans doute ces diverses tentatives, qui embrassent tous les systèmes enfantés par le rationalisme et le supranaturalisme, viennent toutes se briser sur le même écueil et avortent, parce qu'elles n'assignent pas à la foi le rôle qu'elle réclame, et qu'elles sont dépassées par les progrès incessants, que chaque nouvelle école philosophique accomplit par rapport à celles qui l'ont précédée. Nous pouvons ajouter que chaque système entraîne l'esprit humain dans sa recherche de la perfection à concevoir de nouvelles théories qui s'épuisent, et échouent dans leur désir d'assurer le triomphe de l'individualisme aux dépens des vérités objectives, jusqu'à ce que cette évolution progressive et logique aboutisse à cette forme supérieure de la pensée philosophique, qui embrasse dans

une synthèse vivante les éléments subjectifs et objectifs de la vérité.

Sous cette forme nouvelle, que l'on pouvait considérer comme le couronnement du travail séculaire de l'esprit humain, la raison et la foi ont tenté bien des voies et essuyé bien des mécomptes, avant d'obtenir des résultats satisfaisants pour la pensée et pour le cœur. Il n'en est pas moins vrai que l'on peut considérer cette évolution philosophique comme le prototype d'une union consciente et fondée du principe matériel et du principe formel, et de la restauration du principe évangélique dans la pureté et dans la netteté de son apparition primitive. Seulement, ce n'est pas là un simple retour en arrière ; le travail de trois siècles a été fécond et précieux pour le christianisme évangélique, car il a communiqué à l'instinct créateur des premiers jours et à la tradition protestante un caractère précieux de certitude scientifique, qui a imprimé à la théologie une direction féconde, et la conscience vivante de l'indépendance et de la vérité divine de cet héritage commun des Eglises de la Réforme reconquis au prix de tant d'efforts.

Dans cette histoire grandiose, dont nous devons admirer le développement logique et providentiel et dont le peuple allemand est le point central, il s'agit, avant tout, de dégager le principe évangélique, qui renferme en son sein tout un monde, des voiles inutiles qui le cachent et qui l'enchaînent, et d'en retirer une connaissance supérieure de l'homme, de Dieu et du monde physique et moral.

Pour que l'esprit humain fût capable d'apprécier les trésors de la foi et d'en faire sa nourriture et sa vie, il devait, en premier lieu, chercher à saisir les rapports qui existent entre l'élément humain et l'élément divin de la religion. Cette entreprise, qui n'avait jamais été achevée depuis la Réformation, rentrait surtout dans le domaine des études philosophiques. La théologie, non-seulement du moyen âge, mais aussi du seizième et du dix-septième siècle, étudia tout particulièrement l'élément divin de la religion, ou plutôt, comme la théodicée elle-même ne subit aucune transformation, les lois de la grâce divine. L'élément humain fut presque entièrement absorbé dans le divin, comme le montre la tractation des questions de l'inspiration, de la justification et des sacrements. Aussi, à partir de 1750, la philosophie revendique-t-elle les droits de l'être humain et pousse-t-elle ses prétentions à l'extrême, puisqu'elle va jusqu'à vouloir le substituer à Dieu lui-même. Mais toutes ces tentatives d'assurer au moi l'attribut de l'absolu dans les domaines de la volonté, de la pensée ou du sentiment, échouent l'une après l'autre et sont forcées de s'incliner devant une tendance nouvelle plus favorable au christianisme, qui entre à son tour en scène dans les premières années du dix-neuvième siècle.

PREMIÈRE SECTION

PRÉDOMINANCE EXCLUSIVE DE L'OBJECTIVISME, OU LA VIEILLE ORTHODOXIE LUTHÉRIENNE.

—

CHAPITRE PREMIER.

LITTÉRATURE ET MÉTHODE THÉOLOGIQUE.

C'est au sein des universités que nous retrouvons les docteurs les plus illustres et les défenseurs les plus autorisés de la scolastique luthérienne, si nous en exceptons quelques villes importantes, telles que Hambourg, Lubeck, Magdebourg, centre des travaux d'histoire ecclésiastique, Dantzig, Stettin, Gotha, Nuremberg et Stuttgart.

I. *L'école orthodoxe.* — Wittemberg devint, après l'exclusion des disciples de Mélanchthon, la capitale de l'orthodoxie rigide, dans le sens de la Formule de concorde. Nous voyons, au dix-septième siècle, marcher, dans le sens de cette université, les facultés de Tubingue, Strasbourg et Greifswald, et, pendant quelques années, Giessen et les écoles de Dantzig, Hambourg et Lubeck. Après le triomphe définitif de la Formule de concorde, à la rédaction de laquelle les Wurtembergeois prirent une part si importante, Wittemberg vit ses chaires occupées, pour la plupart, par les théologiens les plus éminents de la Souabe. C'est de cette province que sont originaires Polyc Leyser l'ancien (1552-1610), continuateur de l'*Harmonie des quatre Evangiles*, commencée par Chemnitz, et terminée par Jean Gerhard; George Mylius, Ægidius Hunn, mort en 1603, professeur à Marbourg, de 1576 à 1592, père de Nicolas Hunn, né à Lubeck, mort en 1643, l'un des principaux rédacteurs de la formule luthérienne du dogme de la prédestination (1); Léonard Hütter (1563-1616). Nous pouvons citer, parmi les autres théologiens éminents qui ont professé à Wittemberg: Balthasar Meisner (1587 jusqu'en 1626) (2), Jean Huel-

(1) Ægid. Hunnii Libelli IV de persona Christi, 1585. Articulus de providentia Dei, et æterna prædestinatione sive electione, 1605. Contre Huber. Epitome biblica, 1603.

(2) B. Meisner, Philosophia sobria, 1611.

semann (1629-1646) (1), plus tard professeur à Leipzig, controversiste acharné (2), esprit profond, mort en 1661; de 1650 à 1686, Abr. Calov, antérieurement professeur à Kœnigsberg, Rostock et Dantzig (3); son beau-père Quenstedt (1617-1688), et son gendre Deutschmann; enfin, Balduin et Weller, prédicateur de la cour de Saxe.

Tubingue rivalisa, au début, de talent et de réputation avec Wittemberg, grâce à Jacques Andreæ (Schmidlin) (1562-1590), Heerbrand, mort en 1600 (4); Hafenreffer (1592-1619) (5), Etienne Gerlach, mort en 1612; Jean-George Sigwart (1587-1618) (6), André Osiander (1607-1627). — Les défenseurs de la κρύψις, Théod. Thumm (1618-1630), et M. Nicolai (1618-1650); Luc Osiander, le bourreau de Arndt, l'un de ces théologiens auxquels le Saint-Esprit semblait être apparu plus sous la forme d'un corbeau que sous celle d'une colombe, a dit Tholuck. Dans la seconde moitié du dix-septième siècle, Jean-Adam Osiander (1660-1697), auteur d'une *Harmonie évangélique*. Mentionnons simplement, en passant, Tob. Wagner, mort en 1680, théologien peu délicat. Les derniers orthodoxes rigides sont : Foertsch (1695-1705), Christophe Pfaff l'ancien (1685-1700), et Jœger (1702-1720). Christophe Reuchlin, mort en 1707, Hochstetter, mort en 1720, l'historien Weismann, tous trois partisans des idées de Spener, et le savant humaniste Christophe-Matthieu Pfaff le jeune, entraînèrent l'université de Tubingue dans une voie nouvelle.

Strasbourg, après avoir subi, au seizième siècle, l'influence des grands théologiens réformés Calvin, Bucer, Capito, Hédion, Pierre Martyr et Zanchi, s'était énergiquement prononcée pour les idées luthériennes, à la suite des controverses engagées entre Zanchi et Marbach. Toutefois, les opinions qui y étaient professées encore, dans les premières années du dix-septième siècle, n'avaient rien d'exagéré et de sectaire, et se rapprochaient des opinions de Spener, ami et protecteur du théologien strasbourgeois Jean Schmid (1623-1658). Des opinions plus accentuées ne tardèrent pas à s'y implanter, grâce à l'influence de Dorsche (1626-1658) et de Dannhauer (1635-1666). L'historien Bebel lui-même, dont Spener avait loué la piété vivante et modérée, et qu'il avait fait appeler à Wittemberg, s'y rattacha aux principes de l'orthodoxie rigide. Zentgraf (1695-1707) appartient à la

(1) Breviarium theologiæ exhibens præcipuas fidei controversias, 1640.
(2) Calvinismus irreconciliabilis. Calixtinischer Gewissenswurm, 1654.
(3) Calov's Biblia illustrata, 4 vol. in-fol., dirigée surtout contre les Annotationes in Veteris Testamenti et in libros evangeliorum de Hugo Grotius.
(4) Jac. Heerbrand, Compendium theologiæ, 1575.
(5) Matthias Hafenreffer, Loci theologici, l. III, 1600.
(6) Auteur d'un Compendium théologique, estimé dans le Wurtemberg.

même tendance. Seul le pieux théologien Seb. Schmidt (1654-1696) se distingue de ses collègues par sa piété biblique et pratique.

Nous pouvons ranger parmi les partisans de l'orthodoxie luthérienne rigide, à Giessen : Menno Hannecken (1626-1646), Haberkorn (1650-1676), Feuerborn, mort en 1656, et Balt. Mentser (1627); ces deux derniers, partisans de la κένωσις, professent des opinions christologiques plus modérées que celles des théologiens de Tubingue, et de leurs collègues Gisénius (Strasbourg, 1619; Rinteln, 1621) et Winckelmann, mort en 1626. Les idées nouvelles apparaissent à Giessen (sur laquelle elles jettent un nouveau lustre), avec H. May (1688), représentant distingué des idées de Spener, Gottf. Arnold, qui y occupa une seule année (1697) la chaire d'histoire, Jean-Ernest Gerhard (1697), Hedinger (1694), et Jean-Jacques Rambach.

Jacob et Frédéric Runge avaient encore professé, à Greifswald, dans les dernières années du seizième siècle, les principes de Mélanchthon, et avaient contribué à l'échec de la Formule de concorde en Poméranie. Un théologien passionné et fanatique, Balthasar de Krakiewitz, parvint, au dix-septième siècle, à rendre la Formule de concorde obligatoire pour les professeurs et les élèves de l'université, et à implanter à Greifswald la conception ultraluthérienne de la sainte cène, de la personne de Christ, et de la prédestination. Son œuvre fut continuée, dans le même esprit, par Balth. Rhaw, mort en 1638; le fanatique Battus, et un grand nombre de théologiens du même parti, et elle atteignit, vers 1693, son apogée, sous Frédéric Mayer, l'ennemi implacable de Spener. Les villes que nous avons déjà citées se distinguèrent, elles aussi, par leur orthodoxie rigide, dont le trait dominant est une haine aveugle contre la théologie et l'Eglise réformée. Contentons-nous de nommer, à Hambourg, Jacq. Reineccius (1613), Edzard, et Erdm. Neumeister; à Dantzig, après la période réformée de 1606-1616, Botsack, en 1643; Calov, le spadassin théologique Ægidius Strauch (1670-1682), enfin, l'indigne Schelwig.

Rostock, où fleurirent les tendances modérées mystiques et pratiques, contrasta longtemps avec les tendances extrêmes des autres universités. Chytræus eut pour successeurs Luetkemann, professeur de philosophie (1643); Grossgebauer, Paul Tarnov (1604-1637), et Jean Tarnov (1614-1629); J. Quistorp Ier (1615-1648), et J. Quistorp II (1647 jusqu'en 1661); Henri Müller, auteur estimé de traités d'édification (1653 jusqu'en 1675), et le moraliste éminent Schomer (1680-1693). Par contre, Affelmann (1609-1624), Jean Kothmann (1626-1650), Dorsche (1654-1659), et Jean König (1663-1664), auteur d'une *Theologia positiva*, appartinrent à la tendance scolastique, à laquelle Fecht (1690) joignit une opposition violente contre le pié-

tisme. Citons enfin un penseur indépendant, Eilhard Lubinus (1596-1621), philosophe original, qui voyait dans le mal tout à la fois une nécessité et une simple négation (1).

II. *L'école de Calixte.* — L'école de Calixte lutta avec énergie contre la scolastique luthérienne, non-seulement à l'université d'Helmstedt, fondée en 1576, à Altdorf, Rinteln, Kœnigsberg, mais aussi sur plusieurs points de l'Allemagne, en particulier dans le Sleswig-Holstein, patrie de Calixte; en Suède, enfin, par l'organe de Terserus, Matthias et Strigzélius. Elle fut, du reste, bientôt détrônée, dans ce dernier pays, par la Formule de concorde.

A Helmstedt, George Calixte (1614-1656) eut pour collègues et pour disciples Titius (1649-1681), Hornéius (1619-1641), qui déclarait les bonnes œuvres nécessaires au salut; son fils, l'ardent et délicat Ulrich Calixte (1657-1701). Le goût des études philologiques et historiques fleurit longtemps à Helmstedt. Mosheim, qui professa plus tard à Gœttingue, est le dernier représentant de cette tendance. L'indifférentisme confessionnel fit des progrès rapides, et l'on vit des princes évangéliques, sous l'influence mauvaise de Fabricius, permettre à leurs filles l'apostasie dans l'intérêt d'un brillant mariage et d'une couronne. Les tendances unionistes de l'école de Calixte allèrent jusqu'à des tentatives sérieuses de rapprochement avec les catholiques. Tel est le cas de Molanus, de Lockum, antérieurement professeur à Rinteln (1664), qui composa (1650) un *Compendium* théologique, avec le concours de deux autres disciples de Calixte, Mart. Eccard et Henichen. Nous pouvons ranger encore, parmi les disciples de Calixte, à Wittemberg, Jean Meisner; à Iéna, Ernest Gerhard (1659-1668), fils de Jean Gerhard. Citons enfin, à Helmstedt, le célèbre Herm von der Hardt (1690-1713), qui débuta par des idées empruntées à Spener, et finit par tomber dans le rationalisme.

Parmi les professeurs de Kœnigsberg, citons : Myslenta, nature passionnée, véritable volcan qui vomissait sans cesse la boue et le feu (1619 1653); Abr. Calov (1640-1643), Jacq. Behm (1613-1648), au début ennemi acharné des réformés, plus tard syncrétiste comme son fils Mich. Behm (1640-1650); Latermann (1647-1652), et Christophe Dreier (1644-1688). Mich. Behm, Dreier, et Lev. Pouchen, furent députés, par l'électeur, au colloque de Thorn (1645). Le syncrétisme de Kœnigsberg facilita à Jean-Ernest Grabe son entrée dans l'Eglise anglicane, et au théologien Jean-Phil. Pfeiffer (1694), ainsi qu'à beaucoup de laïques, leur retour au sein de l'Eglise catholique. Kœnigsberg se montra plutôt hostile au piétisme jusqu'à la fin du

(1) Lubinus, Phosphorus De prima causa et natura mali, 1596.

siècle, et ne fut qu'en 1709 que Lysius, disciple de l'école de Francke, occupa une chaire à Kœnigsberg, et y introduisit les principes de Spener, avec le concours de Mic. Lilienthal, à partir de 1713.

Nuremberg, la ville des beaux-arts et des études littéraires et classiques, imprima son caractère à son université d'Altdorf. Altdorf, à ses débuts, se montra nettement mélanchthonienne; plusieurs même de ses professeurs, Duernhofer, mort en 1594, et Maurice Heling, mort en 1595, embrassèrent le calvinisme. Le conseil de Nuremberg repoussa à l'unanimité la Formule de concorde, et reconnut au *Corpus doctrinæ philippicum* une valeur symbolique. L'orthodoxie luthérienne ne compte même, un moment, que trois défenseurs, Schopper (1598-1616), Jean Schröder, professeur à Altdorf (1611-1621), et Saubert, à Nuremberg. George König (1614-1626) se rapprocha toutefois de l'orthodoxie, tout en faisant des avances suspectes aux sociniens. L'influence d'Helmstedt et de Calixte se manifesta à partir de 1630. Hackspan, célèbre exégète de l'Ancien Testament, et partisan des idées de Louis Cappel, y devint professeur en 1636. Ses principes furent adoptés par Dürr (1651-1677) et par Jean Saubert le jeune, professeur successivement à Helmstedt (1660) et à Altdorf (1673).

La théologie flottante et indécise de Nuremberg et d'Altdorf s'offre à nous sous la forme la plus complète, dans les écrits de Dilher, appelé, en 1642, d'Iéna à Nuremberg. Le piétisme s'implanta aussi, plus tard, à Altdorf.

III. *Iéna et Leipzig. Les docteurs et les méthodes dogmatiques.* — La tendance intermédiaire, moins foncée que l'orthodoxie rigide, moins flottante que l'école de Calixte, est représentée à Leipzig, et surtout à Iéna, par une série d'hommes distingués, qui déployèrent, dans les diverses branches des sciences théologiques, une activité aussi savante que féconde, et comptèrent souvent leurs disciples par milliers. Iéna prit, vers 1600, un grand essor, grâce au génie de Jean Gerhard, qui constitua la triade johannique avec Jean Himmel et Jean Major. Sal. Glassius, auteur de la *Philologia sacra*, brilla à Iéna, de 1638 à 1640, et fut suivi par G. Chemmitz et par Jean Musæus, ce philosophe profond et délicat, qui professa de 1643 à 1681, que nous devons considérer comme l'un des plus grands théologiens du siècle, et comme l'égal de George Calixte et de Jean Gerhard. Spener a su se concilier la sympathie de Musæus. Guillaume Baier, auteur d'un *Compendium* célèbre de son temps (1673-1694), fit des leçons sur le vrai christianisme d'Arndt, et fut aussi, bien qu'avec la plus grande réserve, disciple de Spener. Sagittarius, historien éminent (1674-1694), a exprimé la plus grande sympathie pour H. Francke, et cet

esprit modéré devint, grâce à Fr. Buddæus, la tradition de Leipzig pendant le dix-huitième siècle.

L'esprit de l'université de Leipzig est généralement modéré, comme l'attestent les écrits de Höpfner, auteur d'un traité célèbre sur le dogme de la justification (1631); de Martin Geyer (1639-1683), premier prédicateur de la cour avant Lucius et Spener; du pieux Oléarius (1664) et de Rechenberg (1680-1721), l'ami de Spener. Jean Bénédict Carpzov l'ancien (1646-1657), reste exempt lui-même de cette âpreté inflexible, qui distingue, à Leipzig, les professeurs orthodoxes; Hülsemann (1646-1661), Scherzer (1667-1683), Pfeiffer (1684) et Alberti (1671), qui ne purent cependant parvenir à donner le ton à l'université.

Brochmann, professeur de dogmatique (1633), représente dignement, à Copenhague, les principes de l'école d'Iéna; mais un disciple de Calov, Masius, tente une union déplorable entre la défense quand même de l'absolutisme royal le plus extrême et l'orthodoxie la plus rigide, et se voit soutenu en Suède par Arsénius et Lundius.

Tous les théologiens que nous venons de nommer, ont composé principalement des ouvrages dogmatiques. Remarquons toutefois, que pour le seizième, et surtout pour le dix-septième siècle, la dogmatique comprend, outre la controverse, la morale, la théologie pratique, l'exégèse et l'histoire des dogmes, et que c'est elle qui règle et domine toutes ces diverses disciplines. Nous devons constater dans la méthode des progrès sérieux. La méthode des *Loci*, appuyée sur l'autorité de Mélanchthon, est celle que nous retrouvons dans les ouvrages de Jean Spangenberg (1540) (Margarita Theologica); Erasme Sarcérius, Chytræus (1555), Nicolas Hemming (Enchiridion theol., 1557, et Syntagma institutionum christ., 1574); Nicolas Solnecker (Inst. christ. relig., 1563); Victorin Strigel, édité par Pezel (1582-85); Martin Chemnitz, édité par Leyser (1591); en tête le grand docteur de l'Eglise luthérienne, Jean Gerhard (1). Son traité se distingue par la piété, dont il est pénétré, par l'érudition scolastique et patristique qu'il révèle, par la richesse des idées, enfin par les définitions précises et par la sûreté des observations. Cet ouvrage a contribué dans une large mesure à l'affermissement de la doctrine luthérienne, a guidé les travaux du coryphée de l'orthodoxie Quenstedt, et constitue au-

(1) Joh. Gerhard, Loci theologici cum pro adstruenda veritate, tum pro destruenda quorumvis contradicentium falsitate per theses nervose, solide, et copiose explicati; novem tomis comprehensum, 1609-1622. Edition Cotta, avec des suppléments importants, 2 vol. in-4°, 1762-1781. Edition Preuss., 1864. En outre : Confessionis catholicæ, in qua doctrina catholica et evangelica quam ecclesiæ Augustanæ Confessioni addictæ profitentur, Epitome, édition Joh. Gerhard, 2 volumes in-4°, 1661.

jourd'hui encore une mine inépuisable de connaissances dogmatiques. Sa modération et sa douceur lui ont attiré l'estime des réformés et des catholiques. Une édition de ses œuvres a même paru à Genève. Léonhard Hütter, de Nellingen, près d'Ulm, a composé un *Compendium* théologique, qui suit de près la lettre des symboles (1). Hütter se contente de résumer en des questions et des réponses courtes, précises, faciles à apprendre par cœur, les principaux points de la dogmatique luthérienne, avec quelques réflexions très-brèves et des notes empruntées à Luther, Mélanchthon, Chemnitz et Ægidius Hunn. C'est bien là le type le plus parfait de la tradition luthérienne. Dans ses traités plus considérables, qui furent publiés après sa mort, il suit une marche plus scientifique, bien que tous ses écrits trahissent son peu de tact exégétique. Le but qu'il se propose avant tout, est de terrasser avec toutes les ressources et toutes les armes de la polémique Mélanchthon et les réformés. C'est dans le même esprit, qu'est conçu le traité dogmatique du Danois Brochmann (2).

La méthode des *Loci* subdivise la matière dogmatique en une foule de fragments sans lien commun, et rend difficile une exposition serrée et logique. George Calixte (3), qui fit en 1613 ses débuts sur le terrain de la dogmatique, choisit la méthode analytique, qui fut adoptée bientôt par ses adversaires eux-mêmes, Calov (4), Dannhauer (*Hodosophia*) et Hülsemann. Cette nouvelle méthode, prenant pour point de départ un principe supérieur, cherche à en faire procéder tous les axiomes de la dogmatique par un enchaînement logique et par une argumentation serrée. Ce principe supérieur est le bonheur de l'homme rentré en possession de son Dieu. Scherzer (5) a ramené toute la dogmatique à vingt-neuf définitions, destinées à être apprises par cœur. La marche suivie par Calov, fut aussi adoptée par König (6), Quenstedt (7) et Baier (8).

Le dix-septième siècle reçut et se proposa pour mission la systématisation des principes affirmés par les réformateurs du seizième siècle, et dut, pour établir l'unité logique de la dogmatique évangélique, avoir recours aux lois fondamentales de l'entendement humain. Aussi dut-il chercher à découvrir et à montrer l'accord vrai et profond entre les lois universelles de la raison et la vérité évangélique.

(1) Première édition, 1610; nombreuses éditions ultérieures.
(2) A. Brochmanni Universæ theologiæ systema, 2 vol. Lipsiæ, 1638.
(3) G. Calixti Epitome theologiæ, Gosl., 1619, avec une Disputatio de principio theologico.
(4) Ab. Calovii, Systema locorum theologicorum, 1675-77, 12 vol. in-4°.
(5) Joh. Ad. Scherzeri Systema theol., XXIX definitionibus absolutum, 1679.
(6) Theolog. posit. acroam., 1664.
(7) Theologia didactico-polemica, sive systema theologiæ, 1685-1702.
(8) Joh.-Guil. Baier, Compendium theologiæ positivæ, 1693.

Si l'on se place à ce point de vue, on comprendra toute l'importance de la controverse, à laquelle donnèrent naissance les opinions de Daniel Hoffmann (1).

Luther, tout en s'élevant avec énergie contre les prétentions de la philosophie et de la raison de prononcer en dernier ressort dans les questions religieuses, avait reconnu leur légitimité et leur valeur dans les questions de la vie civile et sociale. Il s'était proposé surtout d'affirmer et de défendre l'indépendance absolue de la foi, sans prétendre pour cela lui refuser le droit de recourir pour sa défense aux arguments de la science. Loin de là, il envisage comme une manifestation divine, et qui se justifie elle-même, ce que la raison naturelle considère comme une folie. Mais, d'un autre côté, comme on ne peut pas considérer le domaine de la raison naturelle et le domaine de la foi comme deux mondes hostiles, comme nous les retrouvons tous les deux dans la même individualité humaine, et que la foi ne peut pas faire usage d'un autre instrument rationnel que de celui de la raison naturelle, il s'agit avant tout, si l'on veut asseoir sur des bases solides la science de la foi, de définir avec précision les rapports qui existent entre elle et la raison. Luther n'a jamais formulé d'enseignement systématique et complet sur ce point, bien que l'on puisse reconnaître par plus d'un passage de ses écrits, que la philosophie d'Aristote avec ses catégories lui paraît insuffisante pour les besoins de la foi, et qu'il proclame la nécessité d'apprendre à parler dans un nouveau langage à la hauteur de la vérité nouvelle.

Daniel Hoffmann (2), que ses ennemis avaient accusé dès 1593 de professer les opinions prédestinatiennes de Calvin (3), et qui lui-même était un adversaire d'Ægidius Hunn, irrité, en outre, de l'enthousiasme, que Casélius et Corn. Martini cherchaient à faire revivre dans Helmstedt pour l'humanisme et pour la philosophie d'Aristote, soutint, à la gloire de la théologie luthérienne, et bien qu'il eût été naguère professeur de philosophie, que l'on doit envisager la raison comme l'ennemie jurée de toute révélation, et de Dieu lui-même, comme rendant, par l'hostilité même qu'elle professe contre la révélation, un témoignage éclatant à la vérité divine de celle-ci. Tout ce

(1) Voir Gass, Geschichte der protestantischen Dogmatik, I, 1854. Henke, Calixt., I, 33. Thomasius, De controversia Hoffmannania, 1844.

(2) Hoffmanni Propositio de Deo et Christi tum persona tum officio, 1598.

(3) Bayle lui reproche d'avoir fait de Dieu l'auteur du mal *per accidens*. Dictionnaire, II, 489. Hoffmann accusait Hunn de s'écarter de l'enseignement de la Formule de concorde sur le dogme de l'élection. Il substituait la foi prévue à l'élection, qui n'a aucune racine en nous. Il ne craignit pas de reprocher aux théologiens de Wittemberg, et aux réformés leur enseignement hérétique, tant était grande son ardeur belliqueuse.

qui est contraire à la raison est favorable à Dieu (1). Aussi repoussait-il avec énergie toute argumentation rationnelle dans les questions théologiques. La philosophie, disait-il, est une œuvre charnelle, source intarissable d'impureté, d'idolâtrie et de magie. Il provoqua ses collègues, Casélius et Martini, professeurs de philosophie, en déclarant, que l'Eglise primitive avait appelé avec raison les philosophes les patriarches des hérétiques. Pour lui tout ce qui est faux en philosophie est vrai en théologie. Les philosophes sont des hommes irrégénérés, qui n'enseignent sur Dieu que des faussetés et des mensonges. Aucun homme ne peut avoir même l'idée de Dieu, s'il n'est point né de nouveau, et la raison est d'autant plus dangereuse pour la foi, que ses prétentions grandissent avec ses prétendues découvertes. L'étude de la philosophie fait tomber les âmes dans la damnation éternelle. Böscher, l'adversaire opiniâtre de Calixte, était animé du même esprit, quand il déclarait que toute science, qui ne repose pas sur la Parole, conduit au monde, et est inimitié contre Dieu et pure idolâtrie, que c'est le diable, qui a donné à la raison naturelle les lois qui la régissent et sa devise orgueilleuse : Vous serez comme des dieux.

Il n'est pas besoin de signaler l'étroitesse manifeste d'une semblable théorie. Nous nous trouvons ici en face de l'équivalent théorique de l'antinomisme pratique, tous deux si pénétrés et si convaincus de la puissance infinie du principe de la foi, qu'ils envisagent comme une attaque de l'incrédulité contre l'Evangile toute étude reposant sur une base soit morale, soit intellectuelle. Hoffmann est pénétré de l'idée, que la philosophie ne veut pas s'arrêter aux formules, mais qu'elle veut aborder aussi les questions religieuses et morales avec son esprit irrégénéré, par conséquent pécheur et corrompu, et aboutissant fatalement au pélagianisme ou à l'athéisme. Ses adversaires aristotéliciens, Jacques Martini, entre autres, dans son *Miroir de la raison*, ne prétendent pas assigner à la philosophie une vérité autre que celle de la théologie. Ce qu'ils veulent acquérir surtout, c'est une autre voie de connaissance d'une partie des vérités théologiques que la connaissance formulée par l'orthodoxie rigide. Ils négligent la certitude intrinsèque de la foi et le témoignage qu'elle se rend à elle-même, pour retomber dans la simple foi historique. La controverse devait donc aboutir à cette question capitale : La philosophie constitue-t-elle une source *sui generis* de connaissance des vérités religieuses, ou possède-t-elle, en vertu de ses propres lois,

(1) C'est, disait-il, une proposition monstrueuse que cette formule de la Sorbonne : La vérité est la même en philosophie et en théologie. Les adversaires répliquaient, que Dieu étant la vérité, c'est un blasphème que d'enseigner une double vérité.

une partie plus ou moins considérable de cet ordre de vérités, que la théologie emprunte aux saintes Ecritures? La réponse affirmative réduisait la théologie à la simple connaissance historique, et lui assignait un rôle secondaire et inférieur en face de la philosophie, qui s'était réservé la part du lion, et qui croyait pouvoir démontrer *a priori* la justice et la miséricorde d'un Dieu sauveur. Hoffmann, bien que ses idées fussent assez obscures sur plus d'un point, pressentait toutefois que si l'on reconnaissait la puissance et l'indépendance relatives de la philosophie, et que si l'on ne laissait plus à la science théologique qu'une valeur historique, la raison orgueilleuse en viendrait à proclamer son affranchissement absolu en face de la révélation, et à jouer un rôle terrestre et antireligieux. La controverse n'aboutit à aucun résultat sérieux(1). Les collègues d'Hoffmann portèrent plainte auprès du prince, qui le contraignit à se rétracter et à se démettre de ses fonctions (1601). Hoffmann mourut en 1611.

L'influence exercée par George Calixte amena une transformation complète dans les sentiments de l'université d'Helmstedt. A l'antipathie profonde que professaient pour l'humanisme et pour la philosophie un Heshus, un Hoffmann, un Strube, succéda un réveil remarquable des études philologiques et philosophiques. La tentative de Pfaffrad d'introduire la philosophie de Ramus à l'université, échoua devant les convictions aristotéliciennes de Corn. Martini (1568-1621). La philosophie joua bientôt un grand rôle dans les études universitaires des facultés luthériennes de théologie. La méthode adoptée fut celle du moyen âge, la dialectique à outrance et l'argumentation contre tout venant. Les discussions scolastiques jouèrent un grand rôle dans l'éducation intellectuelle de la jeunesse. La philosophie occupa une large place dans les cinq années d'études universitaires.

Malgré les scrupules du petit nombre, les théologiens ne virent dans les écrits d'Aristote qu'une méthode, qui s'appliquait indifféremment à la systématisation des principes les plus contradictoires, un simple appareil, dont il était loisible à toutes les écoles de se servir. On ne s'en tint pas là, et on accepta tout le bagage aristotélicien du moyen âge, ontologie, logique et métaphysique, sans pourtant pousser le respect jusqu'à nier avec Aristote la création *ex nihilo*. Tous les termes les plus abstraits du langage aristotélicien, catégories de substance et d'accident, de puissance et d'acte, les principes de race et d'individu, de fini et d'infini furent appliqués directement à la théologie. Comme les sociniens prenaient pour point de

(1) Henke voit dans cette controverse le point de départ du rationalisme, et s'appuie sur le fait, qu'on employa dès ce moment les termes de *rationistæ*, *ratiocinistæ*. Nous estimons, que c'est trop tôt, ou trop tard.

départ de leur système l'ignorance naturelle de la raison, et en concluaient que les vérités éternelles elles-mêmes n'ont qu'une valeur empirique et positive, théorie qui se rapproche de la conception catholique, la théologie luthérienne se crut obligée de défendre et de revendiquer les droits de la raison et de la philosophie, tout en conservant la formule symbolique du dogme du péché originel. Jean Gerhard combattit le premier la thèse antiphilosophique des sociniens, et reconnut à la raison une certaine faculté de connaître Dieu, faculté qui ne la dispensait pas toutefois de la nécessité de se soumettre à la révélation. Les théologiens furent peut-être aussi soutenus par la grande pensée, que la Réformation a voulu rétablir dans tous ses droits la véritable nature humaine, et lui montrer le lien, qui la rattache au christianisme. Ainsi donc au dix-septième siècle, la philosophie était envisagée par les luthériens comme une sœur cadette aimée et respectueuse de la théologie.

La controverse au sujet des *Articuli puri* et *mixti*, qui se rattache à la question, que nous venons d'étudier, nous permettra de constater comment les docteurs luthériens du dix-septième siècle comprenaient les rapports entre la révélation historique et la raison, et cherchaient à résoudre la question de savoir si la révélation et la raison constituent deux sources de connaissance de la vérité égales en valeur, ou ne diffèrent que de degré, et se rattachent toutes deux au même principe (1). Les *Articuli puri* sont ceux que la Parole de Dieu peut seule révéler, et qui constituent la foi de l'âme dans la divinité des saintes Ecritures; les *Articuli mixti* renferment des enseignements partiellement connus de la raison; mais comme celle-ci est faillible de sa nature, et a été, en outre, obscurcie par le péché, on ne peut savoir quelle valeur assigner à ses enseignements, et ceux-ci n'acquièrent de puissance sur l'âme, que quand ils ont été confirmés par la révélation divine renfermée dans les Ecritures. Nous connaissons l'existence de Dieu par les arguments de la raison, mais la révélation seule nous fait croire en lui. Telle est l'argumentation de Calov, de Quenstedt, de Hollaz et de Baier. La révélation de Dieu n'est renfermée que dans la Bible. La foi est donc considérée comme une puissance supérieure, comme une faculté préférable à la simple argumentation rationnelle, et c'est là un fait vrai et réel, si l'on n'abaisse pas la foi à ne plus être qu'une simple certitude historique. Mais on

(1) Nous retrouvons dans la morale une question aussi importante, celle des rapports entre la morale naturelle et la morale chrétienne. Hugo Grotius avait déjà abordé cette question, que Pufendorff traita à fond. Ce dernier ne vit dans le christianisme que la promulgation, ou la confirmation des principes communs à l'humanité entière.

peut se demander alors si l'on ne doit pas assigner à la raison générale quelques-uns des caractères de la foi, et si l'on doit renfermer l'idée de révélation dans les limites de la seule révélation objective et historique? Il est de plus parfaitement certain que la conscience chrétienne ne pourrait accorder qu'une confiance médiocre aux arguments de la raison, s'il était vrai que la foi, bien loin de les ratifier, est en contradiction formelle avec eux. Ce qu'il faut, c'est que les prémisses de la raison attendent de la foi leur confirmation et leur puissance. Mais, comme il existe plusieurs degrés de certitude, rien ne prouve que les arguments rationnels ne soient pas nécessaires pour servir d'intermédiaires entre l'âme humaine et la révélation. Les théologiens luthériens du dix-septième siècle sont unanimes pour déclarer que la théologie ne doit pas contredire les lois formelles de la logique, mais ils ne considérent pas les données de la *ratio recta* (de la raison primitive) comme les ambassadeurs officiels du christianisme et de la raison auprès de l'âme humaine. La raison, dans sa condition actuelle d'ignorance, est incapable de distinguer les véritables données de la raison pure, et doit s'en remettre implicitement au jugement de la révélation. Bien qu'elle participe dans une certaine mesure à la révélation divine, la raison n'a aucun droit au titre de révélation exclusivement réservé à la révélation positive.

Le dix-septième siècle va plus loin encore, et substitue au principe de la révélation vivante de Dieu l'élément secondaire, c'est-à-dire les documents historiques de l'Ancien et du Nouveau Testament. Il envisage la foi non plus comme la transformation par l'esprit de Christ de la raison humaine, devenue libre, vivante et convaincue de la vérité de son principe, mais comme l'acceptation pure et simple par l'intelligence et par la mémoire des enseignements renfermés dans la tradition scripturaire et ecclésiastique. La théologie scolastique luthérienne est tellement absorbée par la définition de la pure doctrine, qu'elle néglige la question décisive du mode d'assimilation vivante du christianisme par l'âme. Le chrétien doit être plus désireux de posséder la formule infaillible, que d'être transformé tout entier par l'acceptation personnelle de la révélation chrétienne.

On est en droit d'en conclure que la distinction établie au dix-septième siècle entre les vérités de la foi, et les vérités de l'ordre rationnel, n'a contribué en rien à établir nettement les rapports entre le christianisme et la raison, la foi et la science, et qu'elle accorde à l'esprit humain trop et trop peu. Elle reconnaît, en effet, dans les articles mixtes la faculté de la raison de saisir Dieu par elle-même, tandis qu'en fait la raison ne peut rien connaître sans le secours de

Dieu, et de sa révélation qui n'est pas exclusivement renfermée dans les Ecritures seules. Nous pouvons constater aussi la prépondérance de la métaphysique aristotélicienne sur la théologie, qui ne semble envisager en Dieu que ses seuls attributs métaphysiques, et relègue dans l'ombre son essence morale, qui se révèle historiquement en Jésus-Christ sous la forme de l'amour, et qui devrait être le centre de la vie religieuse comme de la science. La théologie maintient aussi la corrélation de tous les attributs divins, et la négation de toute réalité objective de leurs différences, ce qui ramène l'idée de Dieu à une simplicité froide et sans vie, qui compromet l'économie de la révélation entière (1).

Si elle accorde trop de priviléges à la raison, la théologie, par contre, n'est pas assez juste envers l'esprit humain. Nous devons admettre l'existence d'une raison éclairée par la révélation chrétienne. La révélation n'aurait aucune raison d'être, si l'âme humaine était incapable de constater, qu'elle est, et pourquoi elle est la vérité. D'après la définition les deux sources de connaissance, la raison et la Bible doivent embrasser la même matière dans leurs rapports avec les *Articuli puri*, qui appartiennent, comme nous l'avons vu plus haut, aux deux domaines. Pour ne point donner arbitrairement la préférence à l'une de ces deux sources distinctes d'une même vérité, on devait les soumettre à une règle impartiale, qui leur assignât et leur rôle et leur rang. Au lieu d'agir ainsi, les théologiens du dix-septième siècle attribuèrent d'emblée le premier rôle à la Parole de Dieu au détriment de la raison. D'après eux l'âme humaine ne peut acquérir la connaissance certaine d'aucune vérité, pas même de l'existence de Dieu, en dehors de la révélation scripturaire. Ce sont les saintes Ecritures, leur inspiration, leurs miracles qui doivent, d'après ces théologiens, faire naître dans notre âme la foi en Dieu, comme si un incrédule pouvait accepter directement et avec joie les enseignements de l'Ecriture, sans avoir jamais cru en Dieu (2).

Le théologien le plus rapproché de la vérité dans cette question est Jean Musæus, qui a lutté contre les premières tentatives du déisme anglais, contre Herbert de Cherbury aussi bien que contre Spinosa, et a formulé les principes d'une théologie naturelle (3). Musæus reconnaissait que la raison naturelle peut découvrir et formuler avec

(1) Dörner, Abhandlung über die Unveränderlichkeit Gottes, Jahrbücher für deutsche Theologie, 1857.

(2) Harries, De articulis puris et mixtis, mémoire de concours, couronné par l'université de Gœttingue.

(3) J. Musæus, De luminis naturæ et ei innixæ theologiæ naturalis insufficentia ad salutem, contra Herbertum de Cherbury, 1667. Tractatus theologico-politicus, ad veritatis lancem examinatus, præside J. Musæo, 1674.

ses seules lumières les cinq axiomes d'Herbert, mais il ajoutait, qu'il y a un abîme entre la connaissance et la pratique de la vérité. L'âme humaine a besoin, pour accomplir le bien, d'une force surnaturelle et divine, que le christianisme est seul capable de lui communiquer. Le péché doit être expié devant Dieu, et présuppose un médiateur, qui est Jésus-Christ lui-même. Musæus répond à Spinosa, qui dans son traité théologico-politique réclamait la liberté de pensée sans autre limite que le respect pour la piété, que la piété véritable ne saurait être distinguée de la connaissance de Dieu, et qu'elle ne peut pas se contenter du vide de la pensée. La piété n'est pas, en effet, la simple obéissance envers Dieu et la pure acceptation de la volonté divine, car cette obéissance et cette acceptation ne sont possibles que pour l'âme, qui connaît l'essence divine. Or, la piété n'est qu'un mot vide de sens en dehors de la rédemption, et la rédemption elle-même présuppose une vérité positive, que la piété doit connaître, et dont elle doit faire son inspiration et sa nourriture. Il existe donc une grande différence entre la théologie révélée et la théologie naturelle, et l'homme ne peut pas attendre son salut des seules lumières de sa raison, qui ne lui révèle que la loi inflexible, qu'il a violée, et le châtiment inexorable, qui sera son salaire. Musæus a su constater aussi dans sa polémique contre Herbert, que la théologie naturelle manifeste la pauvreté et les aspirations de l'âme pécheresse et que la révélation positive peut seule la consoler et lui suffire. C'est par le développement de sa vie morale que l'homme peut acquérir une conviction rationnelle de la vérité du christianisme. Sa conscience retrouve dans l'Evangile la réponse à tous ses doutes, l'exaucement de ses plus secrets désirs, et sa raison, pénétrée des lumières de l'Evangile, lui révèle l'union féconde de la nature et de la grâce.

Musæus est peut-être le seul théologien luthérien de cette période, qui ait su déployer autant de perspicacité et de largeur d'esprit. Comme les théologiens scolastiques de cette période mettent l'accent exclusivement sur la pureté de la doctrine, et ne voient dans le christianisme qu'un ensemble de doctrines mystérieuses, dont la foi seule peut s'approprier les bienfaits, l'Eglise luthérienne fut exposée à tomber dans un intellectualisme sans vie, appelé à reproduire et à développer les *articuli puri* sous une forme traditionnelle et desséchante, et à donner aux *articulis mixtis* des développements théologico-philosophiques. Cette seconde méthode pouvait ouvrir une large porte aux abus les plus graves. La théologie se trouvait, en effet, acculée dans une position fausse et sans issue, si elle reconnaissait l'indépendance relative de la raison, tout en réservant à la révélation seule le privilége de convaincre l'intelligence et de lui communiquer

la certitude. En effet, du moment où la Bible ne s'imposait pas à l'acceptation aveugle de l'âme, en s'appuyant soit sur l'autorité de l'Eglise, soit sur la tradition, elle devait nécessairement recourir à des arguments rationnels, quels qu'ils fussent d'ailleurs, pour établir sa supériorité sur la raison naturelle, et la méthode intellectualiste devenait dès lors insuffisante. Aussi sommes-nous amenés à étudier le point de vue, sous lequel la dogmatique du seizième et du dix-septième siècle a envisagé le principe matériel de la Réforme et le principe de la certitude chrétienne.

CHAPITRE DEUXIÈME

HISTOIRE DU PRINCIPE DE LA RÉFORME JUSQU'AU DIX-HUITIÈME SIÈCLE SOUS LE RÈGNE DE L'ORTHODOXIE LUTHÉRIENE.

Nous avons vu quelle étroite union Luther établissait entre la foi et la Parole, union, qui reconnaissait pourtant l'indépendante relative de chacun de ces deux grands facteurs de la vie religieuse. Nous avons vu aussi que pour lui la certitude de la vérité du christianisme était bien plus le fruit de l'assurance personnelle, que l'âme acquiert de son salut, que de l'acceptation aveugle de l'autorité des livres saints. Enfin il est évident que pour Luther la certitude divine, qui communique à la foi évangélique sa force et sa grandeur, est bien moins le résultat du cachet de divinité, que Dieu aurait imprimé au canon des Ecritures, que de la conviction, qu'il communique à l'âme, de la vérité éternelle des promesses renfermées dans la parole sainte, et en particulier de la justification par la foi du pécheur devant Dieu. Luther est loin d'envisager le dogme de la justification comme un dogme égal à tous les autres, et occupant la simple place, qui lui revient dans l'enchaînement systématique des vérités évangéliques; ce dogme est pour lui le principe fondamental, la pierre angulaire, sur laquelle repose tout l'ensemble harmonieux et vivant de la doctrine et de la vie chrétiennes. Les vérités révélées ne sont donc pas toutes égales, mais tirent leur importance de leur union plus ou moins intime avec le principe fondamental de la justification par la foi. Sans doute il n'a formulé nulle part d'une manière scientifique et définitive la distinction qu'il établit entre la foi vivante et la formule dogmatique, mais il n'en est pas moins manifeste qu'il considère la justification par la foi non pas comme une simple formule dogmatique, bonne à graver dans la mémoire, mais comme un fait capital d'expérience

vivante et intime. Aussi cette indépendance relative de la foi laissait-elle à l'âme croyante l'indépendance de son mode d'interprétation des Ecritures vis-à-vis de la tradition ecclésiastique et la libre critique d'une science vivante et fidèle.

Le besoin, si profondément enraciné dans le génie allemand depuis la Réforme, de la certitude absolue en matière religieuse, exerça assurément une influence sérieuse sur les travaux des théologiens du dix-septième siècle, et crut avoir trouvé au point de vue théologique sa satisfaction définitive, en se réfugiant dans les bras mêmes de Dieu. C'est ce besoin de certitude, qui communiqua une si grande énergie à la polémique des théologiens luthériens contre les arminiens et les sociniens, qui s'en tenaient à la simple vraisemblance, et qui considéraient la certitude comme un rêve irréalisable pour l'homme, parce que selon eux le bien, le mal, la vérité dépendaient de la volonté arbitraire de Dieu, qui ne se manifeste à nous que par la voie positive de la révélation. C'est lui aussi qui inspire leurs attaques contre la conception catholique, qui veut maintenir à jamais les âmes dans le cercle inférieur de la foi historique, et qui fait dépendre du témoignage de simples créatures la certitude des vérités surnaturelles! Au témoignage de l'Eglise, auquel ils conservent la valeur relative, qu'il mérite, les théologiens du dix-septième siècle substituent le témoignage de l'Ecriture sainte, bien que ce ne soit pas une simple substitution qui conservera à ce nouveau témoignage le caractère inférieur d'une autorité extérieure. Non, Jean Gerhard, Hülsemann, Kœnig, Dannhauer, Calov, Dorsche, Quenstedt, Hollaz, d'accord avec Luther et Chemnitz, enseignent tous la possibilité et la nécessité d'une certitude inébranlable, que Dieu lui-même communique à l'âme de la vérité des enseignements de l'Ecriture sur Jésus-Christ et sur son œuvre. Ils ne veulent pas davantage demeurer sur le simple terrain de la théorie et de l'abstraction, et séparer la connaissance de l'expérience du salut. Pour eux le but que se propose la théologie est la béatitude éternelle. On ne peut pas dire, cependant, qu'ils soient tous restés également fidèles à ce grand principe.

Toutefois, comme on le voit, il serait injuste de prétendre que le dix-septième siècle a oublié, ou même négligé l'union du principe matériel et du principe formel, qui est l'axiome fondamental de la réformation du seizième siècle. Si, depuis Jean Gerhard, et à l'exemple de Hunn (1), tous les traités dogmatiques prennent pour point de départ l'Ecriture sainte, et en font le principe central

(1) Ægid. Hunnius, De perfecta majestate, auctoritate, fide ac certitudine Scripturæ sacræ, 1594.

de la théologie, c'est que tous admettent comme un fait qui va de soi, que le théologien a fait l'expérience personnelle de la puissance de l'Ecriture sainte, et qu'il est convaincu déjà de la vérité du contenu des saintes Ecritures, dont il développe les enseignements sous une forme systématique et logique, puisque c'est la Bible qui fait naître la foi dans l'âme, et que la foi seule peut la comprendre. Pourtant, même à première vue et pour l'observateur le plus superficiel, quel contraste saisissant entre la période qui nous occupe, et l'âge héroïque qui l'a précédé ! En quoi consiste ce contraste, et comment pouvons-nous l'expliquer? Nous croyons être dans le vrai, en affirmant que les théologiens du dix-septième siècle, au lieu de conserver au principe matériel de la Réformation la place, que Luther lui avait assignée à côté et à l'égal du principe formel, n'en ont plus fait qu'une conséquence du principe scripturaire, un résultat de l'autorité de la Bible, et que, en le reléguant ainsi dans l'ombre, ils ont été infidèles à l'esprit et à l'œuvre de Luther. Nous allons avoir bientôt à constater les conséquences importantes, qu'a entraînées à sa suite cette modification en apparence secondaire.

Cette transformation s'opéra d'une manière insensible et pour ainsi dire inconsciente. Il nous est impossible de retrouver les causes diverses, qui firent peu à peu reléguer le principe matériel dans l'ombre. La foi indépendante dans son action et jusque dans une certaine mesure de tous les hommes, et des apôtres eux-mêmes (Gal. I, 8), la foi divine, et qui se nourrit de son propre fonds dans sa communion avec Dieu, était pour la théologie et pour la piété catholique une conception étrange, monstreuse, une conséquence désastreuse des droits accordés par la Réforme au jugement individuel, et la destruction du principe d'autorité. A moins de pouvoir montrer les conséquences fécondes et directes de ce grand principe (tâche qui semblait réservée à une période plus mûre et plus affermie de l'Eglise évangélique), la polémique protestante, qui aspirait à gagner toujours plus d'âmes à la cause de l'Evangile, devait éviter de poser le principe de l'indépendance relative de la foi en face de l'Eglise catholique, qui ne pouvait ni le comprendre, ni l'accepter, et qui y voyait au contraire un motif de plus de combattre à outrance un schisme, qui sapait ainsi à la base le principe d'autorité. Comme il ne servait à rien de combattre un adversaire par des arguments, qu'il niait *a priori*, et comme l'Eglise romaine, tout en repoussant le principe matériel de la Réforme, reconnaissait, elle aussi, l'autorité divine des saintes Ecritures, les théologiens luthériens furent amenés par les circonstances à s'attacher presque exclusivement au principe formel de la Réforme. Remarquons, en outre, que tous les sectaires du

seizième siècle, anabaptistes et autres, cherchaient à appuyer leurs prétentions sur le principe matériel, dont ils dénaturaient la valeur et le sens, tout en ne tenant que peu de compte du principe formel. Les orthodoxes, animés du double désir de défendre l'autorité de la Bible et de réduire leurs adversaires à l'impuissance en les désarmant, mirent l'accent sur le principe formel, sans oublier toutefois entièrement le principe matériel, auquel ils accordèrent dans leurs écrits un rôle secondaire.

Le désir toujours plus vif des disciples de la Réforme de s'élever au-dessus du monde visible et d'atteindre la certitude infaillible de la vérité entraîna toujours plus les théologiens à assigner aux saintes Ecritures une valeur surnaturelle, et à rattacher à leur possession la communion directe de l'âme avec son Dieu. Le mérite du dix-septième siècle est d'avoir établi sur des bases profondes et sérieuses l'autorité des saintes Ecritures. Nous voulons résumer les développements que les docteurs luthériens de cette période ont donnés au principe formel. Les chrétiens évangéliques, disent-ils, doivent remonter au principe absolu et souverain, pour appuyer leur foi sur une base sûre et inébranlable. D'après sa loi même, le premier principe ne peut, et ne doit relever que de lui-même, et c'est de son propre fonds qu'il tire sa puissance convaincante. Bien loin d'être soumis au contrôle de forces inférieures, il doit être l'arbitre souverain et juger en dernier ressort. Indémontrable, ou tout au moins, comme le dit Hollaz, indémontrable *a priori*, il peut toutefois se rendre témoignage à lui-même.

Le premier principe de la théologie est Dieu révélateur ou Dieu dans sa révélation, et les théologiens doivent avoir recours, pour démontrer un axiome, au seul argument de sa conformité avec la révélation. Dieu nous donne sa révélation dans la Bible, ou plutôt, la Bible est la révélation de Dieu. Elle se rend témoignage à elle-même, et elle offre à la foi des critères internes et externes en faveur de son origine divine. Les critères externes sont : l'antiquité des livres de la Bible, la véracité et l'inspiration de leurs auteurs, l'authenticité des miracles qu'ils racontent, l'accord de la grande tradition chrétienne, les progrès merveilleux du christianisme primitif, les martyrs, qui sont morts pour attester la vérité des Ecritures, les châtiments dont ont été frappés les adversaires de la vérité. Les critères internes sont : la majesté des déclarations de Dieu et la grandeur sublime avec laquelle il s'affirme lui-même dans la Bible, la simplicité digne et sainte du style biblique, la grandeur des mystères qui y sont enseignés, la vérité des doctrines et la sainteté des préceptes, enfin la puissance sanctifiante que la Bible exerce sur l'âme.

Tous ces témoignages, quelles que soient leur beauté et leur importance relatives, ne sauraient donner naissance qu'à une foi historique et humaine. Aussi les théologiens du dix-septième siècle invoquent-ils un argument supérieur, qui résume et confirme tous les autres, le témoignage intérieur de l'Esprit-Saint, qui scelle dans le cœur du fidèle la foi en l'inspiration des Ecritures. Pour établir l'évidence de ce dernier argument, et pour éviter de tomber dans un cercle vicieux, on doit rattacher étroitement le dogme de l'autorité des Ecritures à celui de leur efficace. Ce qui accrédite l'Ecriture sainte auprès du fidèle, c'est moins l'ensemble des doctrines qu'elle présente à son intelligence, que la rénovation de pensée et de vie qu'elle opère par ses enseignements sur son être tout entier. Cette illumination, par laquelle la Bible dissipe les ténèbres de l'âme, oblige celle-ci à en conclure la divine puissance de la cause elle-même, et à son principe suprême qui est Dieu. Hollaz relève tout particulièrement la puissance rédemptrice et illuminatrice des livres saints, et justifie la conclusion de son argumentation, qui aboutit à l'affirmation de l'inspiration des Ecritures, par les prémisses qu'il a posées, à savoir l'expérience intime et vivante pour le fidèle régénéré et transformé de la puissance salutaire et divine du principe, auquel il a dû la guérison et la vie de son âme. Comme on le voit aussi, *ni Calov, ni Quenstedt, ni même Hollaz n'assignent au témoignage intérieur du Saint-Esprit, comme son effet le plus direct et le plus important, la conscience personnelle et intime de la justification par la foi. Ils placent tous l'accent sur la foi, que ce témoignage fait naître dans l'âme en la vérité et l'autorité divine des saintes Ecritures.* Cette expérience intime fait naître la foi en leur inspiration et conclut de l'effet à la cause. La foi et la conscience de la certitude de cette foi d'expérience conduisent l'âme aux pieds du chef de la foi, Jésus-Christ, et à la Bible, par laquelle il se révèle et se donne à l'âme.

Ainsi donc la Bible, appuyée sur le témoignage du Saint-Esprit qui l'a dictée, devient la pierre angulaire (1) de tout l'édifice théologique. C'est aussi de cette source que procèdent les attributs, que les théologiens appellent *affectiones sacræ.*

Les scolastiques du dix-septième siècle ne s'écartèrent que par degrés de l'esprit primitif de la Réforme. Ægidius Hunn, bien loin de placer en première ligne la foi en l'Ecriture sainte et de faire re-

(1) La période précédente, dans laquelle on suivait encore la méthode mélanchthonienne des *Loci*, fut généralement plus fidèle à l'esprit général de la Réforme. Chemnitz, Jean Gerhard lui-même au début, ne placent pas exclusivement l'accent sur la sainte Ecriture. Le *locus* de la Bible rentre dans l'ensemble de la dogmatique, soit à l'article loi et Evangile, soit à l'article des sacrements.

poser l'assurance personnelle du salut sur cette certitude unique et extérieure, rattache la foi en l'Ecriture à l'expérience intime, que le fidèle a faite de la vérité des promesses divines renfermées dans la Bible. C'est par cette expérience que le Saint-Esprit scelle dans les cœurs la foi en le contenu des livres saints. Hunn passe toutefois directement de l'expérience de la puissance sanctifiante des enseignements bibliques à celle de l'autorité et de l'origine divine du canon. L'expérience personnelle de la vérité renfermée dans la Bible se transforme ainsi pour tous les théologiens du dix-septième siècle en la certitude de l'autorité divine du canon. La forme, l'enveloppe a complétement remplacé le contenu.

Jean Gerhard, sans exclure encore l'expérience personnelle du salut du cadre de la théologie, n'assigne au témoignage intérieur du Saint-Esprit qu'une valeur dogmatique. La parole de l'Ecriture : « L'Esprit témoigne à notre esprit que l'Esprit est la vérité, » est déjà entendue par lui dans le sens d'un témoignage rendu par le Saint-Esprit à la vérité de l'enseignement qui procède de lui, c'est-à-dire de l'Ecriture sainte. Nous ne voyons plus dans cette période, comme du temps de Luther, la foi individuelle ou justification occuper le premier rang, et servir de base à la démonstration de la certitude de l'origine divine du christianisme.

Calov, Hülsemann, Dorsche, Quenstedt, Hollaz lui-même, ne tiennent plus compte que de la pureté de la doctrine en soi, c'est-à-dire sous sa forme objective et en dehors, comme au-dessus, de l'âme humaine. Ils n'attachent qu'une faible importance à la nécessité du témoignage vivant et personnel de l'âme justifiée, et perdent de vue les liens intimes qui la rattachent à l'acceptation de l'autorité de la Bible.

Ces docteurs envisagent comme secondaire le fait que l'Esprit-Saint rend témoignage à notre esprit, que nous sommes enfants de Dieu (Rom. VIII, 16), et pourtant nous avons vu Luther, fortifié et réjoui par sa propre expérience spirituelle, proclamer avec autant d'énergie que de puissance sa foi en ce grand principe. Ils lui assignent comme unique rôle d'établir la divinité de la Bible dans sa forme et dans son contenu, ainsi que son authenticité, quels qu'aient été d'ailleurs les facteurs humains, dont les noms, l'âge et le caractère peuvent être discutés par la science et déterminés par le témoignage historique de l'Eglise.

Les théologiens pouvaient être tentés de faire dépendre uniquement la certitude du salut de la pureté de la doctrine. C'est ce qui nous semble résulter logiquement de la théorie de Calov, qui, en dépit de sa formule de l'union mystique, supprime tout rapport immé-

diat entre le Saint-Esprit et le fidèle et renvoie l'âme, qui soupire après la certitude personnelle de son salut, à l'autorité de l'Ecriture sainte, dans laquelle son nom n'est pas écrit, et qui ne renferme qu'une affirmation théorique et générale. Son adversaire, George Calixte, s'écarte moins de lui qu'on ne serait porté à le croire. Les théologiens protestants du seizième siècle avaient tous posé comme critères de la vérité évangélique la *notitia*, l'*assensus* et la *fiducia*, c'est-à-dire la connaissance, l'assentiment et la confiance. Calixte, lui, se borne à réclamer l'*assensus*, et ne parle ni de la foi individuelle ni de la certitude du salut. Ce qui l'occupe particulièrement, c'est donc moins l'économie du salut renfermé dans les Ecritures, que l'établissement formel de la vérité théorique (1).

Aussi n'a-t-on pas lieu de s'étonner que Wernsdorf (1668-1729) (2), l'athlète de la théologie luthérienne à Wittemberg, réduise le témoignage du Saint-Esprit au simple rappel à la mémoire des nombreux versets de la Bible, qui montrent la conformité de notre foi en notre filiation divine avec la réalité des faits, foi que nous devons appuyer sur le fait, que nous avons accepté la pure doctrine.

Pour mieux saisir combien le point de vue, sous lequel Hollaz envisage le témoignage du Saint-Esprit, diffère de celui de la Réforme primitive, nous n'avons qu'à examiner sa tractation des rapports qui existent entre ce témoignage, la conversion et la nouvelle naissance. Les réformateurs avaient enseigné avec saint Jean (1 Jean V, 10) que celui qui croit au Fils de Dieu a le témoignage de Dieu en lui-même. Quenstedt et ses disciples le proclament également, mais assignent au témoignage la puissance de faire naître la foi. Car, disent-ils, l'âme qui se trouve sur le chemin de la nouvelle naissance doit être stimulée et éclairée par le témoignage du Saint-Esprit, qui se communique à elle par la parole écrite ou parlée et qui donne naissance en elle à la foi.

En étendant ainsi l'action du Saint-Esprit aux âmes qui ne croient pas encore, les scolastiques du dix-septième siècle en affaiblissent la portée et en altèrent le sens, car il se réduit pour eux à la pure doctrine renfermée dans la Bible. Ils croient à la possibilité, à la nécessité même de la foi en l'autorité divine des saintes Ecritures pour l'âme,

(1) Quenstedt, Theologia didactico-polemica, p. 1, 97, 111, 566-569. Hollaz, Systema, I, p. 136. Baier, Compendium theologiæ positivæ, 1750, p. 111, c. 5, § 14, p. 553. Voir par contre Chemnitz, Loci theologici de justificatione, p. 254, Calov relègue au second plan le témoignage du Saint-Esprit, et insiste sur l'autorité de l'Eglise investie de la Parole et des sacrements. Chez Calixte la *fides specialis* se réduit à un simple *assensus* Epitome theologiæ, 1619, p. 171.

(2) Wernsdorf, Dlspntationes academicæ, I, 1164. De Gustu spiritns sancti contre les piétistes.

avant même que celle-ci possède la foi personnelle et la confiance intime qui s'applique et qui s'assimile les promesses générales de la grâce. Cette certitude, disent-ils, est communiquée à l'âme par l'illumination qui rayonne de l'Ecriture elle-même. Il existe donc une *Theologia irregenitorum* pour cette école, qui pose comme la condition et la base de la foi personnelle la conception juste et précise de son objet. Autant dire qu'elle n'est que l'aperception d'une vérité objective et étrangère. Les théologiens du dix-septième siècle ont tous oublié que, si la vérité chrétienne possède en soi des éléments de vérité, qui répondent aux aspirations et aux secrets désirs des âmes, qu'elle est appelée à convertir et dont elle sait gagner la sympathie et la confiance, elle ne garantit pas encore la puissance rédemptrice, point central de la prédication évangélique, mais que cet accord entre la vérité chrétienne et l'âme impose à celle-ci le devoir d'éprouver par sa propre expérience la vérité des enseignements évangéliques et d'acquérir par la foi une certitude irréfragable et divine de son salut (1).

En substituant à la certitude personnelle du salut la certitude de la pureté de la doctrine renfermée dans la Bible et de l'autorité divine de celle-ci, la théologie du dix-septième siècle enlevait au principe de la justification par la foi le rôle capital, que lui avait assigné Luther dans la formation de la foi et dans la démonstration de la divinité du christianisme. En effet, la certitude du salut n'est pas autre chose pour Luther que la conscience de la justification. Quenstedt et un certain nombre de théologiens introduisent dans la théologie évangélique une autre méthode de démonstration de la vérité chrétienne, le témoignage que la Parole de Dieu, en vertu de la puissance du Saint-Esprit, dont elle est pénétrée, se rend à elle-même auprès de l'âme. Le principe matériel de la Réforme, dépouillé de son caractère normatif devient un simple dogme, placé sur le rang de tous les autres dogmes, malgré l'affirmation des articles de Smalkalde, 305.

Le dix-septième siècle pose comme l'axiome de sa théologie *que l'Ecriture sainte est le principe unique de la théologie.* C'est ce qu'elle

(1) Nous ne devons pas oublier toutefois que Chemnitz semble déjà incliner du côté de la méthode nouvelle, ce qui suffirait pour prouver, que le développement systématique de la doctrine évangélique, laissé inachevé par les premiers réformateurs, offrait des difficultés sérieuses. Chemnitz déclare que la foi évangélique réclame du fidèle la *notitia*, l'*assensus* et la *fiducia specialis*, qui se relient étroitement l'un à l'autre. L'*assensus*, qui procède de la *notitia*, et qui sert lui-même de base à la *fiducia specialis* (certitude personnelle) renferme déjà pour Chemnitz la conviction profonde de la vérité absolue des enseignements de la parole sainte. Dans le cas, où Chemnitz entend par Parole de Dieu la Bible tout entière, on doit en conclure qu'il exige de l'âme la foi absolue à toute la Bible, avant qu'elle ait fait l'expérience personnelle de l'amour de Jésus-Christ.

devait désormais travailler à établir, pour faire reposer sur ce seul principe tout l'édifice dogmatique de la Réforme. On ne devait plus se contenter de considérer la Bible comme la source autorisée de la révélation chrétienne et comme la règle de la foi, puisqu'elle allait être appelée à établir seule la vérité avec le concours de la raison, et à constituer la règle unique de la démonstration dogmatique et morale. Héritière des priviléges enlevés au principe matériel, c'est elle qui devait faire naître dans l'âme la conviction et la certitude personnelles. Il n'était plus nécessaire d'établir avec Luther son principe, son sens et sa portée, et l'on pouvait se contenter d'affirmer sa suffisance et de déclarer qu'elle se démontre par son propre fonds, et qu'elle ne repose que sur elle-même.

Jean Gerhard est le premier (1) qui ait affirmé de la sainte Ecriture qu'elle était la source unique de la connaissance religieuse, et qui ait semblé vouloir faire reposer sur elle tout l'ensemble des principes de la Réforme en dehors et sans le concours de la foi. Calov marche sur ses traces; c'est à lui que nous empruntons la définition donnée par la vieille orthodoxie luthérienne de l'inspiration des Ecritures (2).

Les saints hommes, que Dieu a choisis pour transmettre par écrit ses révélations à l'humanité, sont les scribes de Dieu, les mains de Christ, les tabellions et les notaires du Saint-Esprit. On peut même dire que c'est Christ lui-même qui a rédigé de sa propre main les évangiles. Voir dans les apôtres des instruments intelligents de Dieu serait trop dire, « ce sont des plumes vivantes et automates. » L'idée d'inspiration s'applique aux mots aussi bien qu'aux idées, et Hollaz ne fait sur ce point que reproduire la théorie des Buxtorff. Le mot de révélation est désormais appliqué à l'Ecriture sainte d'une manière exclusive, tandis que Luther n'avait vu en elle que l'organe d'une révélation supérieure. Les scolastiques du dix-septième siècle ont oublié si complétement l'idée fondamentale du christianisme, qui est l'union du divin et de l'humain, qu'ils semblent n'en tenir aucun compte pour les apôtres eux-mêmes! Ils ont tellement peur de porter atteinte à l'autorité de la Bible, qu'ils en bannissent scrupuleusement tout facteur humain, à l'exclusion du concours le plus obscur et le

(1) Voir Gerhard, Loci theologici, t. I, § 1, le premier locus et t. II, ch. 2 et 3. Ce qui montre que Gerhard représente la transition entre deux tendances différentes, c'est que, après avoir, au tome Ier, traité les Loci jusqu'à l'article de l'œuvre de Christ, il reprend au début du tome II l'article de l'Ecriture sainte, qu'il traite dans les plus grands détails, et en allant jusqu'à affirmer l'inspiration littérale.

(2) Calovii Systema Locorum theologicorum, t. I, cap. 4, 448-758; t. II, cap. 1. Quæstio IX, p. 101.

plus matériel. Il en résulterait que la grâce avait été impuissante sur le cœur des apôtres, que la fondation du christianisme était un miracle arbitraire sans écho dans l'âme humaine, et accompli par une simple transformation magique, qui aurait été possible en dehors de l'action historique de Jésus-Christ. On devrait aussi en conclure que le christianisme n'était pas assez divin, assez puissant en lui-même, pour devenir l'un des principaux facteurs spirituels de l'histoire du monde, et qu'il fallait un nouveau miracle, une nouvelle création idéale de Dieu, pour assurer le succès de l'intervention réelle de Jésus-Christ, intervention impuissante et stérile à elle seule.

Quel rôle sérieux peut-on assigner au christianisme dans le monde, si l'on est contraint de croire qu'il n'a point pu, même chez les apôtres, réaliser cette union de l'humain et du divin, dont la personne de Jésus-Christ est le type idéal ? Si l'action du Saint-Esprit consiste simplement à transformer les apôtres en des machines passives et inconscientes et si le christianisme ne peut, sans se dénaturer et s'obscurcir, devenir le patrimoine de l'humanité, on ne comprend pas quels avantages la venue de Jésus-Christ aura assurés aux enfants d'Adam. Si l'on reconnaît la possibilité et le fait d'un contact vivant et fécond de l'âme des apôtres avec la vie de Jésus-Christ et avec les révélations, qu'il leur accorde par l'intermédiaire du Saint-Esprit, et si l'on admet, en outre, que ce contact leur communique l'assurance complète ou partielle de l'identité de la révélation objective de Dieu et de l'expérience religieuse, qu'ils ont été appelés à faire de leur communion de vie avec le Christ terrestre et glorifié, et leur permet d'en rendre témoignage au monde, nous sommes en droit d'en tirer deux conséquences importantes. Nous pouvons dire que dans le premier cas, les apôtres auraient pu, même en dehors du miracle étrange de l'inspiration plénière, affirmer la vérité de l'apparition historique de Jésus-Christ et de ses promesses, et que, dans le cas d'une assimilation sérieuse du christianisme par leur expérience religieuse, celui-ci leur aurait permis, sans ce même miracle, d'appuyer leur témoignage sur une base fixe et inébranlable. Nous pouvons affirmer que le christianisme possède un principe de vie assez puissant pour se rendre témoignage à lui-même et pour établir son empire sur les âmes.

Calov déduit de ce principe fondamental de l'inspiration les principaux attributs de l'Ecriture sainte, qui sont : l'autorité, reposant sur la base objective de l'inspiration, et sur la base subjective du témoignage intérieur du Saint-Esprit, la *clarté*, la *suffisance* et l'*efficace*. Nous nous attacherons surtout à ce dernier point, qui nous permettra de mettre en lumière les tendances et l'esprit de

l'époque qui nous occupe, et nous prenons encore Calov pour guide.

L'un des adversaires les plus énergiques de cette direction nouvelle imprimée à la réforme luthérienne, fut Rathmann, né à Lubeck, qui remplit des fonctions ecclésiastiques à Dantzig, de 1612 à 1618. Il crut la majesté de Jésus-Christ et du Saint-Esprit compromise aussi bien que la réalité de la communion, que la grâce établit entre Dieu et l'âme humaine, par une théorie, qui obligeait l'homme à ne connaître Dieu que par l'intermédiaire des sacrements et de l'Ecriture sainte, et qui enchaînait à la Bible toutes les puissances et toutes les bénédictions, que Christ avait promis de communiquer à ses disciples par l'Esprit-Saint. Rathmann était un grand admirateur des écrits de Jean Arndt. L'éloge qu'il accorda au traité de Arndt sur le vrai christianisme, provoqua l'indignation de son collègue Corvin, qui le soupçonna de professer le mérite des œuvres et de nourrir des idées sectaires. Corvin l'accusa également de mépriser la parole écrite et prêchée, et de la sacrifier à la prétendue illumination intérieure et à l'action directe du Saint-Esprit.

Résumons en quelques mots la théorie de Rathmann. La grâce de Christ est et demeure la seule vraie lumière des hommes; c'est sur le Saint-Esprit que repose tout l'édifice de l'Eglise, c'est lui, qui doit faire naître dans l'âme de chaque fidèle la lumière de Christ. La parole extérieure, la Bible en elle-même, est une lettre morte sans puissance vivifiante; seul l'Esprit-Saint peut convertir et toucher le cœur avec le concours de la parole extérieure. Sans doute la simplicité divine des Ecritures constitue à elle seule un témoignage puissant en faveur de la vérité. C'est un poteau indicateur, qui montre au voyageur la route qu'il doit suivre, sans lui-même le conduire au but. La Bible n'est qu'un organe passif et historique de la grâce; elle n'agit que sur les âmes placées de toute éternité sous l'action de la prédestination divine. La hache n'a de puissance qu'entre les mains du bûcheron. D'ailleurs le Saint-Esprit possède des moyens d'action autres que la parole extérieure; ce qui nous sauve en tous cas, ce ne sont pas des paroles, mais des faits, ce sont des puissances célestes, et non pas terrestres. Toute âme qui a soif doit s'approcher directement de la source d'eau vive, qui est Christ.

Les adversaires de Rathmann en vinrent à assigner à la Bible une valeur intrinsèque et une puissance égale à celle de Dieu. Il en est de la Parole comme de la semence féconde et de l'œil sain ; elle possède en elle-même, par une dispensation particulière de Dieu, la puissance de convertir les âmes et de toucher les cœurs. Par haine du mysticisme ils tendirent de plus en plus à restreindre l'action du Saint-Esprit à la parole écrite ou prêchée. Quatre facultés de théo-

logie, Wittemberg, Kœnigsberg, Helmstedt (malgré l'opposition de Calixte) et Iéna, consultées par le conseil de Dantzig, se prononcèrent contre Rathmann, qu'elles qualifiaient de calviniste et d'ennemi de la parole extérieure. Ce fut Iéna qui se montra la plus sévère, et qui reprocha à Rathmann de tomber dans les divagations de Schwenckfeld. Jean Gerhard lui-même se rangea du côté des adversaires de Rathmann à l'instigation de Hoé de Hoënegg. Beaucoup de théologiens voulaient impliquer Arndt dans la condamnation de Rathmann, mais Gerhard sut détourner le péril de la tête du pieux théologien. L'assemblée théologique de Leipsig adopta la même ligne (1) de conduite. Rathmann ne fut soutenu que par l'université de Rostock (2).

Etudions maintenant les développements, que Calov donna en 1655 à la doctrine luthérienne, à la suite de cette grande controverse. L'Ecriture sainte est une parole divine communiquée à l'homme par Dieu lui-même. Cette parole est en elle-même esprit et vie, et a reçu de Dieu le pouvoir d'assurer le bonheur éternel de l'homme. Dieu communique cette puissance immanente, qui fait partie de son essence même, à l'humanité de Christ, aux sacrements, à la parole inspirée, et aussi à l'âme qui s'appuie sur elle. Les sacrements n'ont qu'une efficace passagère, égale à la durée de l'acte auguste du baptême et de la sainte cène, mais l'Esprit de Dieu plane continuellement sur la parole sainte, parole vivante et éternelle, qui ne serait qu'une pauvre invention de l'homme, si l'Esprit-Saint pouvait l'abandonner un instant. Bien que à un certain point de vue la parole sainte ne soit qu'un instrument divin mis à la disposition de l'âme humaine, on ne peut la qualifier ni de force aveugle, ni de machine, puisqu'elle devient une puissance réelle et active, grâce au concours de l'Esprit de Dieu. Nous devons considérer cette union de l'Esprit-Saint et de la Parole, non point comme une sorte de captivité imposée à l'Esprit, mais comme une union mystique et féconde. Dans son essence la Bible ne possède aucun des attributs de la créature, car elle est une pensée divine, une respiration de Dieu. Qui oserait ranger au nombre des choses créées les pensées, les desseins et les décrets du Dieu trois fois saint? Quelques-uns disent que la Parole de Dieu est une effluve de la vie divine. Jamais on ne doit envisager la puissance, que Dieu communique à la Parole, comme une créa-

(1) Der reinen Theologen richtige Lehre von der heiligen Schrift. Leipzig, 1629, par Hoé de Hoënegg.

(2) Les théologiens de Rostock, et en particulier Paul Tarnov (mort en 1633) déclarèrent du reste aux Saxons, qu'ils ne les reconnaissaient nullement pour juges. Tarnov, et son neveu Jean Tarnov (mort en 1629) professèrent la pure doctrine de la Réforme. Ce dernier se vit censuré par Hoënegg et par Jean Gerhard, infidèle dans ce cas à ses déclarations antérieures.

ture (1). Pour agir sur l'âme, la Parole n'a point besoin d'attendre qu'elle soit illuminée par le Saint-Esprit. La Parole n'a rien de passif et d'aveugle ; son action est suffisante pour dissiper les ténèbres de l'intelligence et pour convertir le cœur, sans que pour cela le concours immédiat et direct du Saint-Esprit soit nécessaire. Celui qui possède la Parole possède toutes choses. Calov en vient à nier absolument toute action directe du Saint-Esprit sur l'âme.

Comme on le voit, Calov et son école semblent avoir complétement oublié que la Réforme n'a dû son triomphe qu'à l'intensité de l'aspiration des âmes vers la communion directe avec Dieu. Ils vont même plus loin que leurs prédécesseurs immédiats, puisqu'ils transforment l'action vivante et spirituelle de Dieu sur l'âme en une simple évolution intellectuelle de la pensée. Bien que Rathmann ait été entraîné à des erreurs graves par sa réaction contre la lettre, il se montra plus fidèle que ses adversaires à l'esprit de Luther et à l'article V de la confession d'Augsbourg.

La théorie de la communication des idiomes, qui avait joué un si grand rôle dans la christologie, fut appliquée aussi à la Bible. Plus on chercha à en changer le caractère, à ne plus la considérer simplement comme la meilleure et la plus sûre des voies nombreuses qui conduisent au Dieu trois fois saint, et à lui assigner une puissance divine intrinsèque, plus aussi on en vint à la substituer à l'action de Dieu et à l'intervention directe du Saint-Esprit.

Cette déification de l'Ecriture sainte a pour eu l'Eglise protestante la même conséquence que l'apothéose de l'Eglise pour le catholicisme, c'est-à-dire la naissance d'un déisme abstrait et mort. Dieu a remis tous ses pouvoirs sanctifiants et sauveurs à la Bible, et le fond est toujours plus identifié avec la forme par des théologiens, qui tiennent trop peu de compte (comme nous l'avons constaté déjà en étudiant la conception luthérienne de la cène) de l'élément symbolique, qui joue un si grand rôle dans la forme orientale des Ecritures. Comment pourrait-on dès lors s'étonner qu'on en soit venu à assigner aux livres saints une puissance magique? Nous voyons même l'un des théologiens les plus éminents de Gotha, Nitsche se demander sérieusement si l'on a le droit d'appeler la Bible une créature (2). Sa réponse négative a été reproduite avec détails vers 1750 dans la théorie de Swedenborg, qui a donné naissance aux erreurs les plus graves.

Le point de vue large et libéral, sous lequel Luther avait envisagé

(1) Calov, I, 692-718.

(2) Les théologiens de Helmstedt repoussent seuls l'inspiration littérale. Jean Musæus n'en reconnaît pas la nécessité absolue, mais se voit vertement repris par Calov.

les questions de critique sacrée et de canonicité, assura pendant quelques années aux études scientifiques une grande latitude.

Les premiers docteurs luthériens conservèrent encore l'antique distinction entre les écrits protocanoniques et deutérocanoniques (1). Les antilégomènes conservèrent aussi dans les premières éditions allemandes du Nouveau Testament le rang secondaire, que leur avait assigné l'antiquité chrétienne. Toutefois, on en vint bientôt à considérer les opinions de Luther sur ce point comme une faute, excusable seulement chez un si grand homme. On se dit que, si certains écrits du Nouveau Testament n'avaient à offrir en faveur de leur origine apostolique qu'un nombre très-limité de témoignages historiques, l'Eglise n'en avait pas moins admis leur canonicité. En identifiant ainsi la forme et le fond des Ecritures, on assigna au témoignage du Saint-Esprit une valeur probante pour la forme elle-même des écrits inspirés. Quenstedt déclare que pour apprécier la canonicité d'un écrit, on n'a pas à s'inquiéter de savoir s'il est réellement de l'auteur dont il porte le nom, ou s'il rend témoignage à Jésus-Christ (c'est-à-dire, si le principe matériel s'y trouve renfermé). Non, est canonique tout écrit auquel l'Eglise a reconnu simplement le caractère intrinsèque de l'inspiration. C'est donc au jugement de l'Eglise qu'il faut en appeler en dernier ressort (2).

En face de ce témoignage imposant de l'Eglise, Quenstedt trouve qu'il y a de l'inconvenance à discuter les questions d'authenticité et d'intégrité. Il juge dangereux de corriger les fautes les plus manifestes de la traduction de Luther, les simples fautes d'impression elles-mêmes. On peut comprendre quelle foi on allait bientôt prêcher aux fidèles. Toutes les questions de canonicité, qui relèvent véritablement d'une science indépendante et chrétienne, sont de plus en plus soumises au jugement de l'Eglise, appelée à se prononcer en dernier ressort et à combler les lacunes et les imperfections de la

(1) Chemnitz, dans son Examen Concilii Tridentini, appelle sept des écrits du Nouveau Testament apocryphes, parce qu'on n'en connaît pas les auteurs.

(2) La foi n'est pas intéressée à savoir si le premier évangile est oui, ou non, de Matthieu, l'important c'est qu'il soit canonique. Pour être sauvé, il faut croire à sa canonicité, non point pour des arguments humains et extérieurs, mais en vertu du témoignage intérieur du Saint-Esprit (Quenstedt, I, 94). Quenstedt soutient contre Dreier, disciple de Calixte, que le témoignage historique de l'Eglise n'est pas nécessaire pour établir l'origine apostolique d'un livre, et pour prouver sa canonicité. Ce serait, selon lui, retomber dans le catholicisme que de procéder ainsi. L'Ecriture sainte se suffit à elle-même, et rend elle-même témoignage de son origine divine. Quenstedt, qui pourtant affirme que ce témoignage doit être public, ne s'aperçoit pas qu'il ramène fatalement les âmes à affirmer l'autorité dogmatique de l'Eglise, d'une manière détournée, sans doute, mais plus dangereuse que la méthode de la tradition historique, acceptée de tous temps par l'Eglise.

tradition historique et de la valeur intrinsèque des ouvrages demeurés en litige (1). La sanction officielle donnée au texte reçu rendit impossibles pour longtemps les études critiques et fit tomber dans l'oubli la question capitale des variantes. L'inspiration littérale amena à professer la pureté irréprochable du style. Jean Musæus, qui avait voulu distinguer la pureté du fond de celle de la forme, se vit censuré vertement par ses contemporains, qui en vinrent à affirmer le style classique du grec du Nouveau Testament (2).

La discussion sur la pureté du texte inspiré, qui constitue pour l'Eglise luthérienne le pendant de la controverse de Buxtorff dans l'Eglise réformée, fut provoquée par un écrit de Pfochen (3) et introduite en Allemagne par le recteur de Hambourg, Jungius, qui, pas plus qu'Erasme, Théodore de Bèze, Estienne, Grotius et Saumaise, n'avait voulu reconnaître la pureté classique de style du Nouveau Testament. Les adversaires de Jungius et de Musæus, parmi lesquels les théologiens de Wittemberg déployaient la plus grande acrimonie, admettaient cependant la présence d'hébraïsmes dans le Nouveau Testament. Grâce à Scaliger et à Heinsius, cette controverse ne fut pourtant pas stérile. Ils firent valoir une argumentation qui, tout en reconnaissant que le style grec du Nouveau Testament ne possède pas la pureté des classiques, ne laissait pourtant aucune prise aux reproches d'ignorance et d'arbitraire. Le grec du Nouveau Testament, disent-ils, est helléniste. Indépendant tout à la fois du grec et de l'hébreu, il constitue un langage mixte, qui possède sa grammaire et qui obéit à ses propres lois. Cette solution reçut l'approbation de Quenstedt lui-même, sans toutefois donner naissance à une grammaire et à un dictionnaire du Nouveau Testament. Winer est le premier qui ait accompli de nos jours, avec un talent hors ligne, ce travail si important.

Les diverses harmonies, publiées pendant cette période, eurent en vue d'expliquer et de résoudre les nombreuses divergences historiques qui existent, ou qui semblent exister entre les quatre évangélistes. Osiander et Calov adoptèrent pour principe de considérer comme des récits d'événements différents les récits de faits semblables racontés avec quelques variantes par plusieurs évangiles, mais cette méthode ne fut pas toujours suffisante. Ce qu'ils se proposent avant tout, c'est d'établir sur une base inébranlable la forme et l'autorité formelle des Ecritures. Ils considèrent comme la garantie la plus pré-

(1) On continuait pourtant à affirmer que le fidèle ne doit pas faire dépendre sa foi de l'Eglise.

(2) Voir la déclaration de 1638 de la faculté de Wittemberg. C'est un blasphème contre l'Esprit-Saint que d'admettre la tache des barbarismes et des solécismes dans la Bible. Calov.

(3) Diatribe de linguæ græci Novi Testamenti puritate. Amsterdam, 1629.

cieuse de la vérité et de l'Eglise cette autorité, qui ne devait être en dernière analyse qu'un oreiller de paresse pour le formalisme. Voyons si même ces phrases majestueuses sur les Ecritures garantirent leur saine interprétation et leur concilièrent l'empire des âmes.

La théologie exégétique fut l'objet de nombreux travaux littéraires, mais se vit reléguée à l'arrière-plan dans les programmes des universités. Flacius avait déjà rendu par la publication de sa *Clavis* (clef des Ecritures), des services sérieux à l'herméneutique. Jean Gerhard, Glassius (*Philologia sacra*, Iéna, 1623), Franz, Dannhauer, Pfeifer, Michel Walther (*Officina biblica*, 1636), abordèrent le même sujet d'études et prêtèrent une attention sérieuse au langage lui-même ainsi qu'au sens dogmatique des termes les plus importants. La *Biblia illustrata* de Calov atteste autant de science que de labeur patient. Mais nous ne retrouvons dans aucun de ces travaux la séve exubérante et puissante de l'âge héroïque de la Réforme. Les théologiens du dix-septième siècle se bornent le plus souvent à expliquer les difficultés apparentes d'après les règles de l'analogie de la foi et à assurer les conquêtes de la tradition antérieure. L'Ecriture sainte est devenue la servante de la théologie officielle; on se contente de lui emprunter des textes probants, comme si l'accord absolu entre la Bible et la tradition protestante était un fait acquis et incontestable, et comme si la Bible ne pouvait pas fournir à l'Eglise des lumières nouvelles et précieuses! C'est le contraire qui se produit, et l'on peut dire que la Parole de Dieu est comprimée dans des limites insuffisantes par une théologie aussi étroite qu'incomplète. L'indépendance des théologiens en face de la Bible ne tient en rien à la puissance sanctifiante, que le principe matériel exerce sur leur intelligence et sur leur cœur. La Bible est pour eux un simple arsenal, dont ils tirent à leur fantaisie des arguments en faveur des *dicta probantia*, comme si les formules ecclésiastiques étaient infaillibles et immuables!

Calov, dans le but d'assurer aux *dicta probantia* des symboles luthériens cette infaillibilité, dont ses contemporains affirmaient également la possibilité et la nécessité, eut recours à sa théorie de l'inspiration, et prétendit que Dieu avait rédigé spécialement à l'avance un certain passage des Ecritures en vue de chaque dogme particulier de l'Eglise. Cette théorie, qui supprimait à peu près tout l'élément humain des livres saints, exerça une influence profonde sur leur contenu lui-même. L'inspiration absolue et égale de tous les livres de la Bible rend impossibles pour l'âme la perception et l'intelligence de cette richesse infinie de la sagesse divine, qui proportionne ses révélations à l'éducation et au développement progressif de l'humanité. S'il est

vrai que les psalmistes, les hagiographes, les prophètes et les apôtres ne sont entre les mains de Dieu que des organes passifs et inertes, nous ne pouvons plus comprendre les luttes, les travaux, le degré de développement religieux de leur âme, par lesquels la révélation divine se manifeste au monde et assure ses propres progrès. Puisque c'est Dieu qui parle seul à tous les moments de la révélation historique, puisqu'il n'a point d'histoire et qu'il n'est pas soumis à la loi du temps, nous devons assigner une valeur égale aux enseignements de l'ancienne et de la nouvelle alliance. Aussi Calov impute-t-il à péché à Calixte de ne point reconnaître la Trinité dans les premières pages de la Genèse. L'exégèse ne joue plus qu'un rôle secondaire et n'occupe pas dans la théologie évangélique le rang qu'elle mérite et l'indépendance, qu'elle est en droit de revendiquer.

La grammaire ne peut être que méconnue par un système qui professe la grécité parfaite du Nouveau Testament. Les théologiens se contentèrent d'admettre la présence de quelques hébraïsmes dans le Nouveau Testament, mais ils ne semblèrent même pas soupçonner l'existence de cette nouvelle langue grecque, fruit des conquêtes d'Alexandre, langue composée d'éléments orientaux, surtout sémites, et d'éléments grecs, et qui possède sa grammaire et ses lois particulières. Instruments aveugles de la Divinité, les écrivains sacrés furent complétement arrachés au milieu historique dans lequel ils avaient vécu, et devinrent des types sans individualité humaine. La valeur théologique de la Bible, au lieu d'être appréciée à la lumière du principe vivant de la foi, n'est plus interprétée que par le principe de l'analogie. Nous pouvons nous demander dès lors qui établira cette analogie de l'Ecriture sainte et à quels principes elle obéira?

La réponse est prévue. Nous voyons la dogmatique officielle s'insinuer peu à peu sous l'analogie de l'Ecriture sainte et la détrôner (1). Au dix-septième siècle tout théologien, qui ose donner de certains passages de l'Ecriture une interprétation différente de celle de la tradition, est par ce seul fait entaché d'hérésie, et la règle de la foi embrasse l'exégèse jusqu'à l'étouffer. On voit par là ce que sont devenus dans la pratique les deux principes de la clarté de l'Ecriture et de sa puissance intrinsèque de s'expliquer par elle-même. En fait les livres symboliques, bien loin d'être contrôlés d'après les déclarations de l'Ecriture, deviennent le principe absolu de la théologie. Cette autorité, qui leur est assignée, constitue en elle-même une négation formelle de la clarté suffisante des saintes Ecri-

(1) Gerhard relève encore comme règle sûre de la foi l'analogie de l'Ecriture sainte, et veut que l'Eglise ne cesse pas d'y puiser ses inspirations et sa foi.

tures. Les théologiens qui, comme Jean Gerhard, professent sans parti pris un attachement sincère aux livres symboliques, sont encore disposés à reconnaître qu'ils ne possèdent pas une autorité légale. Mais les successeurs de Calov, et en particulier les adversaires les plus acharnés du piétisme, tels que Schelwig, E. Neumeister et Wernsdorf, en viennent à parler de leur inspiration relative et de leur valeur providentielle et normative. Pour eux les livres symboliques de l'Eglise luthérienne ne sont pas l'ouvrage exclusif de l'homme; grâce à leur accord parfait avec l'Ecriture, ils servent de base à la foi des chrétiens. Cet accord, toutefois, devient la règle de l'interprétation, au lieu de reposer sur elle. C'est un fait acquis pour toujours, une tradition immuable et qui porte en elle un germe de mort, parce qu'elle ne se retrempe pas sans cesse à la source elle-même. On en vint jusqu'à repousser, non pas même les nouveautés dogmatiques, mais jusqu'aux expressions nouvelles qui sortaient de l'ornière de la routine officielle.

La méthode appliquée à l'Ecriture sainte par les scolastiques du dix-septième siècle exerça une influence notable sur le jugement qu'ils portèrent sur les dogmes particuliers, qui tous se rattachent à elle et qui dépendent du témoignage du Saint-Esprit. Une école qui ne plaçait pas au centre de sa théologie le principe matériel comme base et comme vie de l'ensemble, ne pouvait que distinguer difficilement entre les points fondamentaux et les points secondaires de la doctrine chrétienne. C'est ce que nous ne pouvons que constater avec tristesse dans les écrits polémiques et soi-disant conservateurs de théologiens qui avalaient les chameaux et coulaient les moucherons. Sans doute, l'Eglise luthérienne en vertu de son principe et de l'esprit de son fondateur, ne pouvait pas oublier complétement la différence, qui existe en fait et en principe entre l'essence vivante et rédemptrice du christianisme et les développements successifs, que lui a fait subir la théologie ecclésiastique dans le cours de son développement historique. On était forcé de maintenir cette distinction dans l'intérêt des justes de l'ancienne alliance, que l'on ne voulait pas priver des bienfaits de l'œuvre de Jésus, dans l'intérêt aussi des masses ignorantes, qui pouvaient à peine comprendre et saisir les vérités les plus simples du catéchisme. Les intérêts de la polémique, si chère aux théologiens de cette période, devaient d'un autre côté, les entraîner à assigner la valeur d'articles fondamentaux à des dogmes particuliers de l'Eglise, qui n'avaient nullement ce caractère dans l'ensemble de l'enseignement évangélique.

Nicolas Hunnius a joué un rôle décisif dans cette question. Nous le voyons distinguer deux classes de dogmes, ceux qui constituent

l'essence même de la foi, et ceux qui en découlent ou qui la consolident. Quenstedt, Hollaz et plusieurs autres rangent au nombre des articles non fondamentaux la création dans le temps, la chute et la damnation des anges rebelles, la question de l'union de l'âme avec le corps (traducianisme ou créatianisme), le caractère du péché contre le Saint-Esprit, la distinction entre l'Eglise visible et l'Eglise invisible, la définition dogmatique des sacrements, la question de l'antechrist, etc. Toutefois, nous voyons de bonne heure se manifester une tendance de plus en plus marquée à restreindre le nombre des questions secondaires en face du catholicisme et du calvinisme, et le résultat immédiat de ce fait est une tractation de plus en plus catholique du dogme, qui est soumis directement à l'autorité de l'Eglise, et non plus au principe même de la foi.

Aussi peut-on dire, en ce qui concerne la question des principes, que la justification par la foi, bien loin d'avoir reçu de l'évolution dogmatique du dix-septième siècle les développements scientifiques qu'elle mérite, a été méconnue et compromise. Elle a presque entièrement disparu de la dogmatique officielle, tout en étant profondément enracinée dans la vie intime et religieuse des âmes. L'Ecriture sainte occupa dans la dogmatique la première place et relégua le principe matériel à l'arrière-plan.

La première période de la scolastique luthérienne, qui s'étend jusqu'à Calixte, avait commencé ce travail sourd et insensible, que nous avons constaté, travail qui tendait à substituer la tradition officielle à l'esprit vivant et créateur de l'âge héroïque de la Réforme. Dans la seconde période, qui s'étend de 1630 à 1670, et qui comprend les controverses syncrétistes, le relâchement est plus sensible encore. La troisième enfin, qui comprend de 1680 jusqu'à Valentin Löscher (1673-1741) nous montre des hommes comme Carpzov, Schelwig, Mayer, pousser à l'extrême leur affirmation de la tradition luthérienne rigide contre les tendances piétistes. Nous voyons une fois de plus cette école justifier par son exemple cette loi capitale de l'histoire, qui force les conservateurs quand même à tomber dans l'hétérodoxie, pour les punir de s'opposer au libre développement des germes de progrès et de vie, que possède une époque nouvelle, et qu'ils sont incapables de comprendre.

Quand Spener affirmait que les seuls théologiens véritables sont ceux qui ont fait l'expérience personnelle et vivante du salut par la foi, ses adversaires soi-disant orthodoxes, entraînés par leur rigorisme scolastique et formaliste, admettaient l'existence d'une théologie spirituelle et divine des irrégénérés, et affirmaient que la piété n'est pas un des *desiderata* d'un bon théologien, auquel il suffit de pro-

fesser la pure doctrine. Il semblerait vraiment que la vie de l'âme et du cœur fût indifférente et inutile pour la saine intelligence de la vérité chrétienne. Hélas! on était tombé si bas, que l'on concevait le christianisme à la manière grecque et gnostique, en n'attachant d'importance qu'à la pureté et à l'intelligence de la saine doctrine, d'où devaient découler nécessairement les expériences intérieures de l'âme, qu'on réduisait enfin la théologie à la simple élaboration dialectique des formules précises, dans lesquelles Dieu avait renfermé l'économie tout entière du salut. On en vint même jusqu'à enseigner que, quand l'orthodoxe le plus incrédule ouvre la Bible, l'illumination de la lettre inspirée fait pénétrer dans son intelligence le sens véritable des Ecritures et lui assure ainsi le salut.

L'expérience de la vie spirituelle n'est plus considérée comme le principe et la base de la connaissance des choses divines. Tout au contraire, dans ce système, c'est la perception de la vérité par l'intelligence qui communique l'assurance de son salut à l'âme, qui n'oppose pas une résistance diabolique à l'illumination de la parole inspirée. L'orthodoxie d'un ministre de l'Evangile assure aux fonctions qu'il exerce une efficace divine, quand bien même il mènerait une conduite candaleuse. Cette opinion se rattache à une conception pseudo-catholique de la hiérarchie ecclésiastique et des grâces attachées au ministère de la Parole. Tout ministre de Jésus-Christ qui a reçu la véritable ordination de l'Eglise, assure par sa prédication la conversion des âmes, dont il est le père spirituel. L'action du Saint-Esprit est soumise au ministère de la Parole, aux sacrements et à l'autorité de l'Eglise, qui cessent d'être des instruments pour se transformer en causes efficientes de la grâce. Tandis que l'Ecriture nous montre dans ces agents divers des moyens, dont Dieu se sert selon son bon plaisir, les scolastiques du dix-septième siècle leur assignent une puissance intrinsèque et indépendante sur les âmes, auprès desquelles elles ont accès. En attachant ainsi aux sacrements et aux formules orthodoxes une puissance régénératrice sur les âmes, qui ne se montrent pas obstinément rebelles, ils retombent dans la doctrine romaine de l'*opus operatum*, tout en substituant des œuvres de raison aux bonnes œuvres du moyen âge et suppriment la synthèse féconde, que la Réforme avait réalisée entre les facteurs intellectuels et les agents moraux et religieux de l'âme humaine. Nous pouvons voir dans cette théorie la forme luthérienne du pajonisme réformé. Seulement nous devons signaler l'erreur grave, mais sincère, de théologiens qui croyaient assurer le premier rôle à l'action surnaturelle de la grâce, en la transformant, sans bien s'en rendre compte, en une puissance ma-

gique et aveugle. Cet intellectualisme outré de la *théologia irregenitorum* a fait plus de mal à l'orthodoxie luthérienne que les attaques les plus passionnées de ses adversaires, et détacha insensiblement de son sein les masses chrétiennes, après qu'elle eût abandonné elle-même le principe de la Réforme. Elle confond, en effet, la nature et la grâce, puisqu'un irrégénéré peut posséder, aussi bien qu'une âme convertie, la connaissance spirituelle de la vérité, et de plus elle exagère encore la théorie catholique de l'action magique des sacrements au profit de la Parole et du ministère, puisque l'orthodoxe, quand même il serait impie, est illuminé par un rayon de la grâce toutes les fois qu'il étudie l'Ecriture, et que la parole sainte est considérée comme une puissance naturelle, qui opère par sa seule force l'illumination de l'âme et les progrès de la vraie théologie.

CHAPITRE TROISIÈME

LES DOCTRINES SPÉCIALES DE L'AGE SCOLASTIQUE DU LUTHÉRANISME.

Les développements, dans lesquels nous venons d'entrer pour montrer quel était l'esprit et quels furent les principes dominants de la théologie orthodoxe luthérienne, suffisent pour nous faire comprendre qu'elle n'eut ni pour résultat ni pour but les progrès féconds et l'épanouissement des grands principes de la Réforme. Au lieu de les appliquer dans les divers domaines, que les réformateurs n'avaient pas abordés directement, leurs successeurs s'attachèrent servilement à la méthode scolastique de saint Thomas d'Aquin. On ne sut pas comprendre que sa théodicée, aussi bien que celle de saint Augustin, offrait plus d'une analogie avec les théories qui avaient eu cours dans l'antiquité avant la venue de Jésus-Christ, et que sur bien des points elle était incompatible avec le principe de la foi évangélique. Gerhard, Musæus, Quenstedt admettent avec Augustin et Thomas l'identité des décrets et de l'essence de Dieu, l'indivisibilité de la volonté et de la connaissance, et aussi de tous ses attributs en Dieu, en un mot le dogme de la simplicité divine, qui exclut toutes les antinomies, théorie, qui ne peut manquer d'exercer une influence fâcheuse sur les développements du dogme de la Trinité, et qui ne répond pas au sentiment si énergiquement exprimé par l'Eglise

luthérienne, de la vie historique de Dieu dans le monde (1). Mais la tendance mystique, qui constitue l'un des éléments les plus importants de la théologie luthérienne, n'a point permis au dogme de la transcendance absolue de Dieu de s'implanter définitivement, et d'une manière absolue, dans l'école et dans l'Eglise. Ce sont précisément les théoriciens les plus éminents, tels que Calov et Quenstedt, qui reprochent aux théologiens d'Helmstedt et d'Iéna leur absence de mysticisme. Il ne leur suffit pas de croire à une présence égale de l'essence divine dans toutes les créatures, et unie aux différents degrés d'activité de Dieu. Ils réclament encore une diversité de présence de la substance divine proportionnée à la diversité des créatures; ils entendent la proposition de la Formule de concorde, que le Saint-Esprit n'est pas seulement présent par ses dons mais par lui-même dans l'âme fidèle, dans le sens d'une *approximatio peculiaris* de sa substance avec celle des fidèles. Calov demande la réalité de l'habitation en l'âme de la nature divine elle-même dans son union mystique, et non pas seulement d'une vertu émanée d'elle. Cette union mystique est intrinsèque, elle consiste, non pas dans une simple assistance, mais dans une immanence intime. La nature humaine et la nature divine, unies personnellement en Christ, le sont aussi sous une forme spirituelle dans les membres de Christ, qui sont les fidèles. Quenstedt insiste avec énergie sur le grand fait que toutes les créatures ont en Dieu la vie, le mouvement et l'être; assurément il est plus facile de poser cette affirmation, que de se représenter le Dieu vivant se modifiant lui-même dans le développement historique

(1) Calov, Systema theologiæ, II, 278-320, déduit de l'unité de Dieu sa simplicité et son immutabilité. Les attributs, dit-il, ne sont pas réellement distincts de l'essence de Dieu. Ils sont distincts formellement, non-seulement à notre point de vue individuel, mais par une nécessité de notre nature, tout en étant réellement et par essence indivis; autrement il n'y aurait pas en Dieu une *summa simplicitas*. Calov cherche à concilier ainsi Duns Scott et saint Thomas. La simplicité absolue de Dieu exclut toute distinction d'*actus* et de *potentia*, Dieu est une *summa actualitas*, et il n'y a pas en lui d'accident. Les décrets de Dieu, actes immanents de son essence, ne s'en distinguent pas réellement, *nedum per morem accidentium*. Il y aurait autrement *mutatio*, changement en Dieu, ce qui n'est pas, quand même on admettrait qu'il est lui-même l'auteur de ce changement. On ne saurait donc établir une distinction réelle entre l'essence et la volonté libre de Dieu, entre l'essence et la personne; tous ces changements et toutes ces différences n'ont de valeur que du côté de l'homme, p. 286. Quenstedt s'exprime de même (Theologia didactico-polemica, I, 284-293). Il ajoute toutefois que ces conceptions, imparfaites en tant que procédant de notre intelligence, existent pourtant réellement en Dieu; mais voici dans quel sens il faut entendre cette affirmation. Ces conceptions de notre intelligence sont représentées dans l'essence divine qu'elles constituent; mais, comme elle, ces attributs sont simples, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas réellement distincts l'un de l'autre. Les actions divines sont éternellement les mêmes au point de vue de Dieu. Le changement s'opère dans la créature, et non pas dans le créateur, p. 300.

de ses rapports avec l'humanité (1). Bien que l'on n'accordât qu'une faible place à l'élément mystique dans la naissance et dans les développements de la foi, et que l'on enseignât surtout l'union mystique du Saint-Esprit avec la Bible, on ne cessa pas toutefois de considérer l'union mystique des chrétiens avec Dieu comme l'épanouissement supérieur de la vie religieuse de l'âme. Le dogme de la Trinité fut l'objet d'analyses subtiles et de distinctions métaphysiques sans lien direct avec l'histoire de Dieu dans le monde et avec les intérêts d'une piété vivante. Calov, toutefois, pour consolider l'unité divine, appliqua la vieille formule de la pénétration réciproque des hypostases l'une par l'autre à leur action sur le monde (*opera ad extra sunt communia*, l'action des trois personnes de la Trinité sur le monde est commune et indivise).

La description, que les scolastiques luthériens font de la condition primitive de l'homme, ne laisse qu'une très-faible place au libre développement moral et personnel d'Adam, et ne nous permet pas de comprendre comment la chute a été possible, et comment elle s'est accomplie. Quenstedt déclare, que l'homme avant la chute, avait reçu de Dieu dans une mesure exceptionnelle la sagesse et la con-

(1) L'école de Calixte reproche au mysticisme de Calov de tomber dans les erreurs de Schwenckfeld. Voici comment s'exprime J. Musæus (Disputatio de Conversione, VI; De renovatione, XXVI; Der Ienischen Theologen ausführliche Erklærung, 1676, p. 600 sq.). Dieu est partout et toujours le même dans son essence, également près de toutes les créatures. Enseigner autrement, serait tomber dans l'erreur socinienne, et nier l'incommensurabilité de Dieu. On ne doit avoir recours à aucune échappatoire, comme par exemple d'admettre une diversité de sa présence selon ses attributs, car Dieu est toujours et partout présent dans l'indivisibilité de sa nature une et simple. On ne peut donc admettre de diversité que dans son mode d'action, bien que sa présence substantielle demeure toujours la même. Mais comme on enseigne d'autre part, que l'homme ne saurait provoquer Dieu à des actes, puisque la volonté de Dieu est identique avec la simplicité de son essence, il en résulte, puisque Dieu veut toujours la même chose, que la distinction établie ne constitue qu'une apparence, possible seulement en se plaçant au point de vue du monde. Calov de son côté, X, 513-515, maintient sur ce point que la nature humaine des croyants participe à la nature divine, et en Jésus-Christ à l'union personnelle avec Dieu. Musæus (Ausführliche Erklærung, 540) se voit amené à dire que Dieu, en ce qui touche sa substance, est présent partout aussi bien qu'en Jésus. En Jésus lui-même c'est la personne seule du Verbe qui est unie à la nature humaine, et d'ailleurs il y a là un fait exceptionnel et sans analogies. Mais comme la personne elle-même du Verbe est considérée comme présente dans son essence non-seulement dans l'humanité de Jésus, mais en chaque homme, l'*unio personalis* doit être envisagée, non comme un *être* distinct, mais comme un mode particulier d'action du Verbe en Jésus, ce qui aboutit, en présence du dogme dominant de la simplicité et de l'immutabilité de Dieu, à appliquer à l'élément humain en Jésus tout ce qui le distingue des autres hommes, ce qui reviendrait à dire que l'humanité de Jésus a été créée capable de recevoir dans une forme unique et exceptionnelle la puissance agissante, une, indivise, de Dieu, toujours et partout égale à elle-même.

naissance, dont quelques autres théologiens nous ont fait une description détaillée (1).

Nous pouvons y joindre une pureté et une harmonie parfaites des instincts physiques et moraux, des rapports constants et filiaux de l'âme avec le Dieu trois fois saint, dont la présence l'éclairait et la fortifiait tout ensemble. Cette justice originelle était également naturelle (*habitualis*). Sans la chute, Adam aurait pu en transmettre l'héritage à ses descendants, mais elle dépendait aussi de son libre arbitre et il pouvait la conserver, ou la perdre.

La chute, dont le salaire fut la punition et dont le fruit fut la culpabilité de l'homme, altéra profondément la condition de l'homme au point de vue physique aussi bien qu'au point de vue moral. Ayant perdu pour toujours, et par sa seule faute, sa pureté originelle, Adam ne pouvait transmettre à ses descendants qu'une nature souillée et corrompue (2). La théologie luthérienne invoqua à l'appui de cette thèse la théorie du créatianisme, bien que Mélanchthon et Brenz ne l'aient pas adoptée, et que les théologiens d'Iéna ne lui aient pas reconnu la valeur d'un dogme infaillible. Elle enseignait, en outre, que la colère de Dieu, qui s'était embrasée contre le premier homme, s'est déchaînée aussi contre ses descendants, qui ont hérité de sa désobéissance et de son châtiment. La colère de Dieu présuppose la faute de l'homme; il fallait donc montrer comment les descendants d'Adam sont coupables à l'égal de lui.

Les théologiens cherchèrent à établir l'imputation du péché d'Adam par l'argumentation directe, en même temps que par la preuve indirecte. Les réformateurs avaient déclaré que le péché originel consiste non-seulement dans une dette contractée par la faute d'autrui, mais dans la condamnation de notre propre condition misérable et pécheresse. Cette proposition fut développée dans le sens d'une responsa-

(1) D'après Quenstedt, la connaissance possédée par Adam était si parfaite, si complète, qu'aucun homme n'a pu depuis la chute s'en rapprocher, soit en interrogeant le livre de la nature, soit en sondant les livres saints. Les apôtres seuls ont pu jeter des regards plus profonds sur les mystères de la foi, mais Adam leur était toutefois supérieur dans sa connaissance du monde, car il jugeait toutes choses d'un regard, et n'avait pas besoin de recourir pour cela à de longs raisonnements.

(2) Dans l'intérêt de la théodicée, Lubinus, Phosphorus De prima causa et natura mali, a cherché, à une époque qui n'éprouvait pas encore une aussi grande répugnance pour les théories prédestinatiennes, et en se rattachant à saint Augustin, à résoudre par une conception négative du mal les difficultés, que la Formule de concorde avait laissées subsister dans la question grave et délicate des rapports de Dieu avec le mal. Le mal, qui est le néant, ne peut provenir que du néant, car de Dieu le bien seul procède. Son adversaire Grawer lui opposa une définition plus rigoureuse du mal, qui rendait l'humanité responsable de la chute. Voir le Dictionnaire de Bayle à l'article Lubin.

bilité, qui enveloppait tous les descendants d'Adam dans sa faute, parce que sa nature mauvaise était devenue la nôtre. On était dès lors en droit de se demander comment Dieu pouvait nous imputer un état de maladie physique et morale, dont nous étions les héritiers irresponsables et involontaires? On comprit que l'action indirecte ne suffisait pas et qu'il fallait rattacher directement ses descendants à la faute même d'Adam.

C'est ce que l'on chercha à établir, en montrant qu'Adam avait agi et traité avec Dieu au nom de l'humanité tout entière, dont il était le chef, de même que Dieu avait contracté une alliance éternelle avec tout le peuple d'Israël en la personne d'Abraham, son chef et son père selon la chair. Telle est la doctrine professée d'après Gerhard, par Quenstedt et Hollaz. Quenstedt dit que les volontés particulières de tous les hommes étaient renfermées dans la volonté d'Adam. Il y eut conclusion d'un traité, d'après lequel les descendants d'Adam étaient appelés à hériter soit de la pureté, soit de la culpabilité de leur représentant. La théologie des alliances, qui pénétra aussi dans le cours du dix-huitième siècle au sein de l'Eglise luthérienne, donna à ce point particulier de la dogmatique de nouveaux développements (1).

Le dix-septième siècle avait fait subir sur cette question particulière à l'enseignement des livres symboliques une transformation qui ne produisit pas de grands résultats, il se borna à enseigner avec eux que le péché originel est la source et le principe de tous les péchés actuels, spirituels et physiques, que commettent les générations humaines. Il semble que, à mesure que la prédestination absolue perdait du terrain, la théologie scolastique aurait dû faire subir à la conception primitive du libre arbitre des modifications profondes, d'autant plus que Luther lui-même avait admis dans le sens le plus large la liberté de la volonté humaine dans la vie civile. Mais limiter la puissance du péché originel, c'était affaiblir le besoin et le désir de la rédemption dans l'âme humaine, et l'on craignit même d'introduire la plus faible notion de libre arbitre dans la définition du péché originel. On n'en établit pas moins des distinctions nombreuses entre les différentes classes de péchés, et par le fait même une distinction nécessaire, bien qu'illogique, entre les divers degrés d'endurcisse-

(1) Baier, Compendium theologiæ positivæ, édition Preuss., 1864, p. 308, se montre plus réservé dans ses affirmations, comprenant que c'est enseigner la préexistence de tous les hommes, et réduire Adam à ne plus être qu'un symbole de l'humanité, ou laisser irrésolue la question de la participation de tous les hommes au péché d'Adam. Il enseigne que l'on ne doit pas chercher à creuser le problème métaphysique du comment, mais se borner à la question pratique et révélée du fait lui-même.

ment de la volonté mauvaise. On attacha avec raison une plus grande culpabilité aux péchés intentionnels contre la conscience et au péché contre le Saint-Esprit, qu'on ne jugea irrémissible que parce qu'il indiquait un état absolu d'impénitence finale de l'âme. On décrivit comme un état de péché plus grave, plus dangereux pour l'âme, et qui ne procédait pas directement du péché originel, l'endurcissement dont Dieu n'est pas l'auteur, et dans lequel il n'intervient qu'en retirant son esprit du pécheur obstiné. C'est reconnaître indirectement, que le péché originel ne suffit pas pour expliquer tous les péchés particuliers, puisque l'homme est libre de choisir, non pas sans doute entre le bien et le mal, mais entre divers degrés du mal.

La théorie scolastique du péché rendait difficile l'exposition du dogme de la conversion, si on ne voulait pas la réduire à un acte de pure magie. Si l'homme ne peut qu'opposer une résistance coupable à la grâce renfermée dans l'Evangile, il semble que celle-ci ne trouve dans l'âme humaine aucun point vivant de contact, et qu'il n'y a plus de place que pour une opération de la toute-puissance divine agissant sur l'âme passive et inerte. La théologie de cette période est parvenue à résoudre, ou tout au moins à tourner la difficulté. La conversion, dit-elle, embrasse toute une série d'opérations, la vocation, l'illumination de l'âme, la nouvelle naissance et la conversion, la justification, l'union mystique de l'âme avec son Sauveur et le renouvellement de l'être tout entier. L'appel s'adresse aux quelques éléments épars de vérité et de connaissance religieuses, qui ont survécu dans le cœur de l'homme naturel, et qui se révèlent par les angoisses de la conscience et par un intense besoin de guérison et de salut.

Tous ces éléments épars de vérité et de piété sont sans doute impuissants à eux seuls contre les manifestations actuelles du péché d'origine, mais ils forment comme autant de puissances mystérieuses, qui préparent les voies à l'action du Saint-Esprit. Pourvu que l'homme ne résiste point à ces impulsions puissantes, il voit bientôt son serf arbitre transformé en la volonté libre et joyeuse des enfants de Dieu, qui peut se prononcer pour la vérité, bien qu'elle souffre encore des atteintes et de l'esclavage du péché. Comme on le voit, l'accent est surtout placé sur les progrès de l'illumination divine dans l'âme et sur la faculté qu'elle possède de mettre en mouvement la volonté régénérée. Quenstedt et Hollaz reconnaissent dans cette action naturelle et mystérieuse de la Providence sur le monde païen une forme générale de l'appel divin. L'appel sérieux et définitif, qu'ils appellent la *vocatio specialis*, est la prédication personnelle et directe de la bonne nouvelle du salut apporté par Jésus-Christ. Ce dernier appel s'adresse sans distinction dans les intentions de Dieu à tous

les hommes; d'un autre côté l'expérience prouve que cet appel ne s'applique en réalité qu'au petit nombre, et, comme l'action du Christ est limitée par l'ancienne dogmatique au temps présent, elle se trouve en face de difficultés insurmontables. Ce n'est que par des arguments subtils et peu concluants que la dogmatique luthérienne évite l'écueil des deux décrets.

A partir de 1600 la christologie fut l'objet d'études sérieuses et importantes. Ceux des théologiens scolastiques, qui veulent maintenir les formules rigoureuses de la christologie luthérienne, ne se contentent pas d'enseigner la communication des idiomes (qui renferme, outre les attributs, des actes et des souffrances), mais professent aussi une véritable communication des natures. Ils vont même jusqu'à déclarer que la personne du Verbe se communique à la nature humaine pour lui assurer la personnalité. On n'admet pas que l'union des deux natures consiste simplement dans l'entrée de la personne du Fils de Dieu dans la nature humaine, ou dans l'action particulière qu'il exerce sur elle. Le Verbe a fait pénétrer la nature divine dans l'humanité, à laquelle elle se communique, et c'est de cet acte que les théologiens luthériens, à l'exemple de Chemnitz, font découler la triple communication des idiomes: 1° *Genus idiomaticum;* les idiomes ou attributs, qui n'appartiennent primitivement qu'à une nature, sont considérés comme appartenant à la personne tout entière, en vertu de la *communio naturarum* (Jean VI, 62; III, 16); 2° *genus apotelesmaticum;* cette même *communio naturarum* transforme l'acte d'une personne en acte des deux natures; la personne une de Christ agit par ses deux natures; 3° *genus majestaticum;* les attributs d'une nature sont transmis à l'autre nature en vertu du même principe, mais, comme la nature divine ne peut recevoir des attributs de l'humanité, inférieurs d'essence et de puissance à sa dignité, il n'y a pas réciprocité de *communio.* La nature divine peut, en communiquant ses attributs à la nature humaine, lui donner un accroissement de dignité et de puissance.

Les développements donnés par le dix-septième siècle à la christologie n'eurent plus exclusivement en vue les controverses sur la sainte cène, mais furent surtout dirigés contre les réformés et contre les jésuites. Outre la question de la toute-présence du corps de Christ, les théologiens de cette période étudièrent les rapports entre l'humanité de Christ, sa toute-science et sa toute-puissance. Malgré tous ces travaux, cette période n'a fait accomplir que peu de progrès aux questions christologiques. Jusqu'à Hollaz les attributs moraux ne sont qu'effleurés en passant.

Les exagérations des cryptiques tubingiens provoquèrent une réac-

tion opposée et un relâchement sensible dans les conséquences logiques tirées du principe lui-même (1). On ne se borna pas à déclarer incommunicables à la nature humaine (ce qu'avait déjà fait le seizième siècle) l'infinité, l'immensité, l'éternité, et à limiter aux attributs actifs la communication des idiomes; on en vint à relâcher de plus en plus les liens qui rattachent l'humanité à la divinité et la part, qu'elle a aux attributs divins (2).

Le dogme des *deux états* en Christ reçut des développements importants, destinés à confirmer la réalité de l'humanité de Christ, et en particulier de ses souffrances. On ne distinguait, du reste, l'état d'abaissement de l'état glorieux, que par une participation moins complète de l'humanité aux attributs divins, éternels et immuables de leur nature. On ne pouvait, cependant, considérer l'incarnation comme constituant en elle-même l'état d'abaissement, puisqu'elle participe à l'état glorieux. Devait-on, dès lors, considérer cet état d'abaissement, auquel le Verbe ne saurait être sujet, comme une simple souffrance de l'humanité de Jésus, comme une nécessité physique, qui lui était imposée par les lois de la vie humaine, ou comme un acte d'humiliation libre, et non pas nécessaire? La dogmatique, désireuse de maintenir le principe de l'abaissement volontaire, et de ne point le réduire à un simple résultat d'une loi fatale et nécessaire, chercha à démontrer dans les humbles débuts de l'enfance de Jésus un acte volontaire, non pas seulement du Verbe (qui ne peut ni s'abaisser, ni être humilié, mais qui peut simplement interrompre la communication active de ses attributs à l'humanité), mais aussi de l'humanité unie au Verbe.

Cette théorie faisait naître des contradictions inconciliables. Pour que l'humanité pût s'abaisser volontairement, il était de toute nécessité que son existence précédât son abaissement. Elle n'existe pas avant son incarnation, et cette incarnation même constitue un état d'abaissement. On n'aurait plus qu'à admettre, hypothèse im-

(1) Les théologiens de Tubingne, tirant les conséquences logiques du principe de l'nnion des deux natnres, en concluaient à la toute-présence de l'hnmanité de Jésus dès l'origine; les théologiens de Giessen concluaient simplement à la possibilité pour l'humanité d'être présente où elle voulait pendant la période d'abaissement, et à la réalité de cette présence pendant la période gloriense, dans les actes rédempteurs, ou dans les manifestations actives de sa puissance. Musæus se borne à déclarer, que l'humanité de Christ n'a dans son abaissement possédé aucune *indistans propinquitas ad omnes creaturas;* que dans la période glorieuse elle n'est pas absolnment présente dans tontes les créatures, mais quand, et où elle a promis d'être, dans la Parole, les sacrements, etc. Il maintient la proposition que le Verbe n'est pas en dehors de la chair, mais il semble l'entendre dans le sens, qu'il n'est nulle part comme unité sans son humanité.

(2) Les scolastiques lnthériens, par antipathie contre Schwenckfeld et les mystiques, repoussaient tout mélange, ou toute transformation de la nature humaine en la nature divine et réciproquement.

possible, qu'il a existé avant l'incarnation une humanité glorieuse du Verbe. Quelques théologiens postérieurs, tels que Reinhard, enseignent que Jésus a supporté volontairement plus tard un état d'abaissement, qui avait été inconscient au début, et suppléé ainsi à l'imperfection, rendue nécessaire par l'état passif des premiers jours. Cela revient au fond à l'interprétation donnée par quelques autres théologiens à Philippiens II, 8. L'abaissement volontaire s'applique d'après ces derniers à l'humanité comme sujet et comme objet, et non au Verbe, à la condition d'esclave de Christ pendant sa vie terrestre, condition dont il aurait pu s'affranchir grâce à la majesté intérieure de sa nature, sans cesser pour cela d'être véritablement homme. L'orthodoxie rigoureuse préféra s'en tenir au point de vue que nous avons exposé en premier lieu. Elle admit que l'incarnation s'accomplit dans la sphère de l'éternité en dehors des conditions de temps et d'espace, et que l'humanité du Christ, entrée dans la sphère de l'existence par le fait de son union avec le Verbe, participe à l'acte qui assure son entrée dans la vie terrestre, et s'abaisse volontairement en vue de cette vie nouvelle. Cette théorie suppose la préexistence consciente de l'humanité de Jésus avant l'incarnation. La théorie de la *præservatio massæ Adamiticæ* aboutit à une sorte de préexistence du corps de Jésus lui-même. Mélanchthon avait déjà exposé le triple caractère de l'œuvre de Jésus-Christ. Son opinion, admise par Strigel, reçut de Jean Gerhard les plus grands développements. L'école insista surtout sur le caractère sacerdotal, et l'appliqua aux dogmes de la justification et de la rémission des péchés. La royauté de Jésus embrasse, d'après les luthériens, le monde tout entier, et non pas seulement les rachetés.

En ce qui touche le dogme de l'appropriation du salut, et en particulier les rapports entre la *liberté* et la *grâce*, la dogmatique luthérienne s'appliqua à développer l'incapacité absolue de l'âme humaine et la nécessité de la rédemption sous une forme, qui maintînt la culpabilité et le juste châtiment des damnés, tout en évitant l'écueil du double décret. On pouvait dans ce cas affirmer que personne n'est damné, s'il n'a persévéré librement dans l'incrédulité, mais la responsabilité de l'incrédule ne subsiste que quand il a été placé dans des circonstances extérieures et intérieures capables de faire naître en lui la foi. On pouvait chercher sous une double forme à établir la possibilité pour l'homme d'accepter ou de repousser la vérité. On pouvait, en marchant sur les traces des synergistes, enseigner que le péché originel ne laisse pas seulement à l'homme la possibilité d'accomplir les devoirs de la vie civile et d'entendre la vérité, mais encore ne transforme pas pour les incrédules en une

nécessité fatale le regret de la grâce offerte, puisque la nature humaine possède la faculté de saisir la grâce en vertu des puissances spirituelles qu'elle a conservées. Cette explication, adoptée par l'école de Calixte, a été repoussée par la majorité des orthodoxes luthériens. On pouvait aussi éviter de faire remonter jusqu'à Dieu la cause de la damnation du grand nombre, en admettant que, à l'égard de tous ceux qui peuvent entendre et rechercher la vraie religion, ou de ceux qui reçoivent l'Evangile et qui se trouvent encore passifs et inertes au point de vue spirituel, Dieu leur accorde, dans l'appel qu'il leur adresse, la faculté de se prononcer pour ou contre Christ. On eut soin toutefois d'affirmer contre les réformés, en ce qui touche la conversion (en tant que distincte de la possibilité de se convertir), qu'elle n'est pas irrésistible. L'homme, par le fait qu'il ne veut pas entendre la vérité et rechercher la vraie religion (ce qui lui est loisible), est responsable de sa propre condamnation. Quiconque écoute l'Ecriture reçoit du Saint-Esprit, et sans s'en rendre compte, la possibilité de croire, grâce aux bons mouvements et aux connaissances, que celui-ci développe dans son âme. Reinhard, l'adversaire de Musæus, s'empresse d'attaquer le côté faible de son adversaire, et de lui reprocher d'admettre des désirs sérieux et des aspirations saintes chez les inconvertis eux-mêmes.

Musæus cherche à parer le coup en affirmant qu'il n'a admis les pieux désirs que chez les âmes, pour lesquelles a commencé le travail de la conversion. Ses adversaires cherchent à établir l'infusion dans l'âme passive de nouvelles forces qui lui permettent d'accepter la foi que le Saint-Esprit lui présente. Il n'était pas nécessaire de concevoir sous une forme magique l'acceptation du salut par la foi. La grâce, dont il s'agit, pouvait être considérée comme accomplie par l'intermédiaire de l'efficace divine de la Parole et des sacrements sur ce côté de la nature humaine, qui est encore susceptible de conversion, c'est-à-dire sur la raison, qui a conservé quelques restes obscurs de la connaissance de Dieu, et qui à son tour réagit sur la volonté. Mais dans le cas où cette hypothèse est fondée, et s'il est vrai que la grâce rétablit en l'homme la liberté de la volonté déterminante, et que, selon l'enseignement de Quenstedt lui-même, l'élection dépend du bon choix de l'homme rétabli dans sa liberté, le dogme ainsi formulé s'écarte sensiblement de la Formule de concorde, qui nie, à l'encontre de cette théorie, que la foi persévérante prévue par Dieu soit une cause d'élection.

Calov a toujours refusé d'appeler la foi une cause déterminante de l'élection (*causa impulsiva movens*). Il n'en est pas moins vrai que König et Quenstedt enseignent à l'exemple de Jean Gerhard que la

foi est une cause de l'élection, bien qu'elle ne possède aucun mérite par elle-même (1). Cette concession énorme faite à la liberté de la détermination humaine, et qui se rapprochait sensiblement du type de la dogmatique de Mélanchthon (2), entraîna une modification analogue du dogme de la certitude du salut. Musæus déclare que personne ne possède la certitude de son salut final, parce que personne ne peut savoir s'il persévérera dans sa foi. Quenstedt enseigne que c'est moins la foi, que la foi affermie et consolidée qui possède cette certitude. Nous pouvons, nous devons même posséder une certitude divine de notre condition actuelle, mais notre certitude finale dépend de notre fidélité (3). On emploie encore les termes d'élection et de prédestination, mais on se borne à dire du décret inconditionnel de Dieu, qu'il consiste en ce que Dieu a résolu d'assurer le bonheur de ceux qui persévèrent jusqu'à la fin dans la foi. En ce qui concerne les individus on admet généralement le principe formulé par Calixte du décret conditionnel du salut.

On avait sans doute évité par là de faire remonter jusqu'à Dieu la cause de la condamnation de ceux qui ont reçu l'appel de la Parole. On ne s'en trouvait pas moins en face d'une nouvelle difficulté. Comment, à moins d'admettre une certaine disproportion de traitement de la part de Dieu, expliquer la condamnation des hommes, qui n'avaient pas éprouvé cette action irrésistible du Saint-Esprit par l'intermédiaire obligé des sacrements et de la Parole, ou qui ne l'avaient pas subie dans toute sa puissance ? Quoi qu'on fît, la théologie luthérienne renfermait encore de nombreux éléments de la conception particulariste de la grâce. On vit même le zèle missionnaire des premières générations étouffé par l'hypothèse, à peine

(1) Quenstedt, Theologia didactico-polemica, II, 36. « Fides et quidem perseverans et finalis etiam ingreditur circulum electionis æternæ. Ex divinitus enim prævisa fide meritum Christi finaliter apprehendente ad vitam æternam electi sumus. » Musæus, contre l'attaque de Reinhard (Adversus theologorum ienensium errores, p. 706) dit : Comme tout ce qui est en Dieu appartient à son essence autonome et immuable, ses décrets aussi bien que ses attributs, il ne saurait à proprement parler exister pour Dieu de cause déterminante du décret; autrement il faudrait admettre que la créature a le pouvoir de le déterminer, et de provoquer en lui des actes étrangers à sa volonté primitive. Il faut donc croire que l'élection des croyants ne dépend pas de leur foi, mais de la volonté de Dieu, qui assigne à la foi la vertu d'assurer l'élection de celui qui la possède. La prédestination des personnes se trouve ainsi transformée en une prédestination des conditions du salut, repentir et foi, qui constituent les conditions *sine qua non* du salut, mais d'après le plan du salut prédéterminé par Dieu.

(2) Voir combien cet enseignement s'écarte de celui de la Formule de concorde, en lisant Formule de Concorde, 809, 810.

(3) Quenstedt, Theologia didactico-polemica, III, 566-578. Cette opinion, ainsi que la doctrine de la rechute possible des fidèles, constituèrent un nouvel article de la controverse contre les calvinistes.

avouée, que l'Evangile n'était point destiné par Dieu à tous les hommes. On enseigna que les peuples païens, qui marchent dans la vallée de l'ombre de la mort et qui descendent au sépulcre sans avoir contemplé la lumière de l'Evangile, subissent la peine de la faute de leurs ancêtres. Comme si l'Evangile s'était jamais trouvé en présence d'âmes, qui ne pouvaient être sauvées à aucun prix! En affirmant, pour justifier la damnation des masses, que les païens étaient jugés d'après leurs œuvres, on établissait un second principe de jugement pour Dieu, à côté de celui qui repose sur la connaissance de Christ. Il en résultait, dans le cas où ces deux principes demeuraient irréconciliables en face l'un de l'autre, qu'il existait un double plan de Dieu à l'égard des hommes, et que l'on devait admettre l'existence de plusieurs races distinctes, et étrangères l'une à l'autre. Que penser dès lors des enfants des païens? Quenstedt dit, que Dieu connaissait leur incrédulité future, comme si la damnation pouvait atteindre des actions renfermées encore dans le domaine du futur et du possible. Cette dernière hypothèse n'avait de raison d'être, que si l'on niait l'égalité essentielle de tous les péchés avant Christ, et si l'on affirmait des péchés commis par les païens, qu'ils les privaient à l'avance de la faculté de croire, ce qui compromettait singulièrement l'efficace universelle du salut apporté par Jésus-Christ (1).

Aussi ne doit-on pas s'étonner que vers 1700 Petersen soit revenu à l'idée origéniste du rétablissement final pour maintenir l'universalisme de la grâce. Toutefois ses opinions furent condamnées par la majeure partie des théologiens de son temps, qui y virent une atteinte portée à la puissance de Christ et de la Parole et une conception physique et fatale de la grâce. Petersen fut soutenu par Dippel et Edelmann. Une autre controverse, concernant les limites à assigner à la grâce, qui dura de 1698 à 1710, aborda le même ordre d'idées. Les théologiens de toutes les Eglises avaient jusqu'alors généralement admis que la mort était le terme de la conversion possible, et que, de même qu'il n'y a plus de changement admissible au delà

(1) Quelques théologiens enseignaient aussi, que la promesse du salut faite par Dieu à tous les peuples, était dès à présent accomplie par le fait, que quelques membres de chaque race humaine avaient déjà été gagnés à l'Evangile. Ils expliquaient la culpabilité des masses incrédules par leur refus d'accepter l'Evangile de la main des races chrétiennes, dont ils n'étaient pas sans avoir contemplé la grandeur, on tout au moins connu l'existence. Ce n'étaient là que de misérables échappatoires, qui n'auraient certes pas ébranlé l'ardeur missionnaire, si elle avait existé aussi puissante qu'au sein de l'Eglise romaine. Malheureusement l'Eglise évangélique était trop absorbée par ses querelles intestines. L'esprit subtil et polémique de cette période sut découvrir des points de discorde dans presque tous les articles de la dogmatique.

de la tombe, il y avait jusqu'au dernier moment de la vie possibilité pour le pêcheur de se convertir. Cette opinion, qui reposait primitivement sur l'importance assignée à la vie présente sur les destinées éternelles de l'âme, pouvait servir de prétexte à une légèreté coupable, qui ajournait à l'article de la mort l'heure de la conversion.

Böse, soutenu par Rechenberg, voulut s'opposer à cet abus, et enseigna qu'il existait dès le temps présent pour le pêcheur un délai fixé, et au delà duquel il ne lui était plus possible de se convertir. Ce qui importait, ajoutait-il, c'était moins les circonstances extérieures que la maturité de l'âme capable de se prononcer pour ou contre Jésus-Christ. La grâce finit par abandonner le pécheur, qui l'a repoussée à plusieurs reprises. Ittig, bien que sa position fût des plus défavorables, combattit avec vigueur cette restriction nouvelle apportée à l'action de la grâce. Toutefois l'opinion de Rechenberg entraîne des conséquences, qu'il n'avait pas prévues, et qui découlent cependant logiquement de ses prémisses. S'il est vrai qu'il s'agisse avant tout de la maturité de l'âme, et non plus du temps et des circonstances, il en résulte non-seulement que plusieurs peuvent être mûrs pour le jugement éternel bien des années avant leur mort, mais aussi que cette maturité de l'âme peut faire défaut à un grand nombre d'âmes jusqu'à l'article de la mort, et que le jugement de Dieu ne peut logiquement s'accomplir, que quand elle s'est manifestée dans une autre économie. Cette conséquence échappa, du reste, à tous les théologiens de cette période. On se borna à soulever des doutes sur la damnation des enfants morts sans baptême, et l'on se contenta le plus souvent d'envisager leur condition au point de vue négatif comme une privation de la béatitude.

Nous voulons envisager en détail les divers états, par lesquels passe l'âme dans le travail de l'assimilation du salut, et nous pouvons résumer ainsi la conception orthodoxe la plus pure sur ce point, telle qu'elle découle de la double doctrine de l'impuissance absolue de l'homme naturel et de la vertu mystérieuse inhérente à la parole sainte. Les moyens de grâce offerts par Dieu à l'homme, et en particulier la Parole, communiquent des forces divines et nouvelles à l'âme humaine impuissante et inerte. Ces forces sont l'illumination de l'intelligence et les bons mouvements de la volonté, qui restituent à l'homme son libre arbitre perdu depuis le péché, et le font naître de nouveau. L'homme, mis en possession d'une volonté régénérée et affranchie, est désormais capable de croire. Dans le cas où il veut (car il n'y a là aucune contrainte fatale), comme il le peut, faire usage des forces que lui communique la nouvelle naissance, pour se repentir, confesser ses péchés et se convertir à Dieu, il entre en pos-

session de la justification, de la sanctification, de l'union mystique avec son créateur et de la glorification des enfants de Dieu. La justification conserve, néanmoins, un caractère juridique, indépendant de la volonté et des mérites, sinon de la foi de l'homme; tel est dans son ensemble l'enseignement de Hollaz sur ce point.

Il en résulterait qu'il existe des hommes, qui ont passé par la nouvelle naissance, sans être encore justifiés devant Dieu et sans même posséder la foi, et que les forces mystérieuses, qui accompagnent la nouvelle naissance, s'insinuent pour ainsi dire en l'homme d'une manière inconsciente et fatale? Il est facile aussi de comprendre combien cette théorie affaiblit l'idée de la nouvelle naissance en n'y attachant que la possibilité de la foi et en rendant indispensable le don supplémentaire de la justification. Aussi quelques théologiens comprennent-ils la foi au nombre des dons qui accompagnent la nouvelle naissance et la réduisent-ils, elle aussi, à ne plus être qu'une vertu magique de plus, reçue passivement par l'homme inerte et mort spirituellement encore. D'un autre côté, cette théorie des forces surnaturelles qui accompagnent la nouvelle naissance avec ou sans la foi, relègue la justification au second plan. Il y a plus, celle-ci perd dans le développement de la vie spirituelle de l'homme régénéré la place importante que les réformateurs avaient eu raison de lui accorder. On ne peut plus, en effet, assigner à la justification le développement de la vie nouvelle du chrétien, puisqu'elle-même n'est qu'une action de la nouvelle naissance. Elle n'assure pas davantage le pardon divin à l'homme, puisque ce pardon est présupposé par la nouvelle naissance, qui révèle à l'homme l'amour que Dieu lui porte, en tenant compte des mérites de Jésus-Christ.

Il nous sera facile de comprendre pourquoi la nouvelle naissance enlève la première place à la foi. La cause doit en être cherchée dans les rapports, qui existent entre le baptême des enfants et les dogmes de la corruption naturelle et de l'efficace des sacrements. On crut devoir reconnaître que les enfants ne possèdent pas encore la foi exigée de tout vrai fidèle, mais on n'en fut que plus porté à admettre que l'acte du baptême opère par lui-même la nouvelle naissance chez l'enfant (1), non pas assurément en perdant de vue la foi, mais plutôt

(1) Un grand nombre de théologiens cherchèrent à donner au dogme du baptême des développements analogues à ceux qu'ils avaient fait subir au sacrement de l'eucharistie, et à découvrir une *materia cœlestis*, qui s'unit sacramentellement à l'eau, matière terrestre, comme le corps du Christ s'unit au pain, et son sang au vin. Les uns crurent la découvrir dans les paroles de consécration; d'autres dans la sainte Trinité, le Saint-Esprit, ou le sang de Christ. Musæus s'appuya sur les enseignements de Chemnitz et de Gerhard pour s'opposer à ces innovations étranges.

dans le but de la faire naître (1). Cette formule devint le type de la conversion des hommes faits, avec cette différence que chez eux la nouvelle naissance devait écarter successivement tous les obstacles accumulés par leurs péchés passés et présents, tandis que les enfants, qui ne connaissent pas le mal actuel, n'opposent aucune résistance sérieuse à la grâce (2), ce qui permet à l'œuvre de la nouvelle naissance de s'opérer en eux sans difficulté (3). Si les hommes faits ont perdu par leurs péchés actuels les bienfaits attachés à la nouvelle naissance, fruit du baptême, il doit s'opérer en eux, en vue du développement de leur conscience et de leur volonté, une vocation active qui les transforme et qui les éclaire; mais il n'en est pas moins vrai que l'œuvre divine suit la même marche chez eux que chez l'enfant lors de son baptême. La grâce de la nouvelle naissance, le libre arbitre restitué à l'âme, lui facilite la repentance et la foi, qui constituent la conversion, et la foi, à son tour, reçoit en don de Dieu la justification.

En rétablissant, de la sorte, un équilibre logique entre l'assimilation de la foi par les hommes faits et celle que le baptême opère chez les enfants, les théologiens luthériens du dix-septième siècle se virent amenés à admettre la possibilité d'une nouvelle naissance sans foi et sans justification, et s'écartèrent sensiblement des enseignements des apôtres aussi bien que de Luther. D'après le langage du Nouveau Testament, on ne devrait appliquer qu'à la foi vivante le terme de nouvelle naissance.

Nous devons signaler une déviation beaucoup plus grave de l'esprit évangélique, que cette théorie nouvelle entraîna dans la conception de la justification, cette pierre angulaire de la Réforme. Nous avons vu dans l'exposition des principes combien le dix-septième siècle avait mutilé le principe de la justification. Il nous reste à examiner la place qu'on fut insensiblement amené à lui assigner dans l'ensemble du système (4). On aurait dû s'attendre à ce que la justification, tout en cessant d'occuper le premier rang, conservât la place d'hon-

(1) Luther avait exigé la foi pour le baptême, et jamais il n'a cru la nouvelle naissance possible sans la foi.

(2) Hollat. Examen, III, quæstio 14, p. 334.

(3) Hollaz associe sans doute la foi à la nouvelle naissance chez l'enfant, mais il y voit non pas un acte, mais un repos de l'âme raisonnable de l'enfant en Christ, base de son salut. Nous avons vu dans la première partie les opinions différentes de Luther sur ce point.

(4) Comparez Henr. Hœpfneri Lipsiensis theologi, De justificatione hominis peccatoris coram Deo; Disputationes XII. Lipsiæ, 1693. J. Musæi, Tractatus theologicus de conversione hominis peccatoris ad Deum, 1661. IX Disputationes, que nous devons distinguer de la Disputatio de conversione (1647, déjà citée), et qui attaquent surtout le jésuite Erbermann.

neur dans le corps même de l'édifice dogmatique. Il est incontestable que pour les réformateurs (et c'est là d'ailleurs le trait caractéristique de leur œuvre) la justification du pécheur constitue la ligne de démarcation précise entre la vie de l'homme naturel et l'existence du chrétien régénéré. Il est manifeste aussi qu'elle glorifie la grâce libre et prévenante d'un Dieu, qui ne se laisse influencer en aucune manière par les actions humaines, et que c'est aussi d'elle que doit dater le point de départ de l'économie nouvelle. L'acte divin de la justification est le générateur unique de la vie chrétienne, bien loin de subir son influence, et nous devons même assigner à cette préoccupation extrême d'éviter toute dépendance de la part de la grâce d'un mérite quelconque de l'homme, quand bien même ce mérite procéderait de Dieu, le caractère juridique que les réformateurs ont assigné à la justification (*actus Dei forensis*) (1).

Un simple coup d'œil jeté sur la dogmatique luthérienne confond cette présupposition si légitime. Les plus anciens, Chemnitz, Hütter, cherchent bien encore à conserver la première place au dogme de la justification. Ils placent aussitôt après les dogmes de Dieu et de la création ceux du péché, du libre arbitre et de la loi, à laquelle ils opposent l'Evangile, et conservent dans ce dernier point le premier rang à la justification, à laquelle ils rattachent les bonnes œuvres ou la repentance et la foi. Hafenreffer introduit la foi aussitôt après l'œuvre de Christ, parce qu'il avait fait suivre le dogme du péché de celui de la prédestination, c'est-à-dire de l'élection qui se développe dans les trois phrases de la miséricorde divine, des mérites de Christ et de la foi. La réalisation du décret divin réclame la présence de la foi, qui est considérée comme une action de Dieu succédant à l'offre de la justification. En fait et en principe, la justification occupe encore la première place dans cette exposition dogmatique. Hafenreffer développe ensuite la loi et l'Evangile avec les actes humains de la repentance et de la foi, tandis que Chemnitz n'a pas de *locus* spécial pour la prédestination, et que Hütter traite celle-ci après la justification et ne développe qu'ensuite l'élément individuel et humain de la vie chrétienne, la repentance, la foi et l'obéissance du chrétien régénéré.

Jean Gerhard suit une tout autre marche. Il traite, après l'Ecriture « principe de la théologie, » les dogmes de Dieu et de Christ, et passe à ceux de la création et de la providence, auxquels il rattache le dogme de l'élection. Puis viennent les questions de l'image divine, du péché et du libre arbitre, ensuite, après la loi et l'Evangile, la pénitence, qui comprend la repentance et la foi. Ce n'est qu'alors, et

(1) Comparez Chemnitz, Loci theologici de justificatione, p. 202, 249.

comme conséquence dernière, qu'il aborde la justification à laquelle se rattachent les bonnes œuvres. Les théologiens plus récents, tels que Calov, placent la justification plus loin encore et la font procéder des questions de l'Eglise, du gouvernement civil, de la Parole et des sacrements. Calov n'aborde qu'au dixième volume, et après avoir traité tout au long la question des sacrements, les actions de Dieu dirigées en vue de la mise en œuvre du salut et de la conversion de l'homme. Ce n'est qu'alors qu'il parle de la vocation, de l'*illuminatio*, de la régénération et de la conversion, puis de la justification à laquelle il rattache la foi justifiante, de la pénitence et de ses éléments, la contrition et la foi, enfin de l'union mystique de la sanctification, de la glorification et de la prédestination. Scherzer suit à peu près la même méthode. Après avoir examiné successivement la loi et l'Evangile, la conversion, le pouvoir des clefs et les sacrements, il traite enfin de la justification et de la sanctification de l'âme. Sans doute, un certain nombre de théologiens ne vont pas aussi loin, mais il est généralement reçu de placer la vocation, la régénération et la conversion avant la justification. C'est ce que nous voyons chez König, Baier et dans une large mesure chez Calixte. Musæus renferme la conversion dans la régénération (1).

David Hollaz (2), (mort en 1713), procède de même. Après avoir étudié sur la base de la Trinité les principes objectifs du salut, la miséricorde et la prédestination, l'œuvre rédemptrice de Christ, et la grâce assimilatrice du Saint-Esprit, il énumère les diverses activités du Saint-Esprit, qui sont la vocation, l'illumination, la conversion, la régénération, la justification, l'union mystique, la sanctification, la conservation de la foi et la glorification (3). Puis il passe aux instruments de salut préparés par Dieu, qu'il divise en moyens objectifs, à savoir la Pa-

(1) De conversione, 1647. Disput., I. Dans un sens général la régénération renferme la justification et la sanctification, dans un sens plus restreint elle est identique avec la conversion. La régénération, aussi bien que la justification, sont l'action de Dieu seul. La régénération opère dans l'âme une transformation intérieure, l'illumination de l'intelligence et de la volonté; son but est la foi qui sauve (*terminus ad quem*). La justification, acte judiciaire, qui s'accomplit en dehors de l'homme, n'opère aucune transformation en lui. Nous devons l'envisager comme la non-imputation du péché, et l'imputation des mérites de Christ. Il a modifié plus tard cette manière de voir dans son Ausführliche Erklærung : Les mérites de Christ, dit-il, saisis par la foi, constituent la cause efficiente de la justification : l'imputation de la justice de Christ, saisie par la foi, antérieure à la rémission des péchés. Du reste le châtiment est remis à l'homme avant la nouvelle naissance. Disputatio de conversione, 1647, II. § 13.

(2) Examen theologicum acroamaticum universam theologiam thetico-polemicam complectens, 1707.

(3) La régénération est pour lui un don de la foi, un don de forces surnaturelles, accompagné de la victoire remportée sur la résistance du cœur naturel, t. III, p. 342.

role et les sacrements, et en moyens subjectifs, qui sont la pénitence, accompagnée de la contrition et de la foi qui sauve.

Assurément, tous ces théologiens, en réservant à la justification cette place dans leurs ouvrages, entendent lui conserver la valeur que les réformateurs lui avaient assignée à si juste titre. On doit observer, toutefois, que non-seulement elle n'occupe plus une place suffisante, mais encore que la grâce prévenante de Dieu se trouve forcément obscurcie par tous ces théorèmes dogmatiques qui la précèdent et qui l'embarrassent. Nous devons, pour être juste, constater un progrès dans l'étude plus précise de l'assimilation psychologique du salut, mais par ce fait même la dogmatique s'était trouvée transportée dans le domaine de faits et d'idées, qui amènent les contacts les plus fréquents entre le plan rédempteur de Dieu et l'homme, puisque la grâce pénètre et transforme le cœur, la volonté et l'intelligence de l'homme qui, de son côté, se soumet à l'action divine et devient un être nouveau, formé à l'image de Christ, libre et vivant en Dieu. En introduisant, comme on le faisait généralement, dans le développement de l'œuvre historique du salut la justification à la suite de la régénération et de la conversion, on se trouvait embarrassé pour lui assigner le rôle, qui lui revenait de droit en tant que principe de la vie nouvelle, dont toute la base dogmatique était déjà développée, avant qu'on eût même abordé le fait capital de la justification. Ce qui compliquait la difficulté, c'est qu'on l'envisageait comme une sentence prononcée par Dieu du haut de son tribunal. Ainsi donc, tandis que tous les autres moments de l'action divine (vocation, illumination, régénération, conversion) avaient pour contre-coup une transformation adéquate de la nature humaine, la justification, qui se glissait entre elles comme une étrangère, demeurait sans action directe sur l'âme, n'occupait qu'une place précaire et échappait pour ainsi dire à la connaissance du fidèle, qui en était l'objet.

On devait dès lors être tenté de ne donner à la justification qu'une valeur égale à celle des autres manifestations de l'action divine, et de ne l'envisager que comme un développement dans l'âme de la conscience de la justification devant Dieu. Beaucoup de théologiens l'ont entendue dans ce sens (Voir Hase, *Dogmatik*, page 332, et note cc). Mais cette explication ne pouvait pas suffire, et elle ne justifie pas d'ailleurs le rôle secondaire assigné à la justification en tant qu'acte juridique de Dieu. Comme nous l'avons vu, les éléments les plus importants de l'œuvre du salut ont passé avant elle, et dès lors elle ne peut plus être appelée à constituer le principe du salut. De plus on enseigne, et avec raison, que la conscience de la rédemption, ou justification n'apparaît pas toujours nécessairement avec la foi,

bien que la justification devant Dieu puisse exister déjà. Et, en fait, puisque la justification est un acte judiciaire qui s'accomplit dans la volonté divine, on doit supposer qu'elle existe, avant que l'homme soupçonne même son existence et avant la manifestation de la foi, qui n'est que le pressentiment naissant et grandissant toujours de la justification et qui ne peut, dans son application directe et personnelle au croyant en question, exister antérieurement à l'acte divin de la justification, qui a son existence objective et éternelle en Dieu lui-même, et est ensuite révélé par l'offre directe du salut. L'appel des âmes individuelles à la conversion ne peut donc que découler du pardon, que Dieu leur a déjà accordé dans sa sagesse éternelle, en vertu de sa miséricorde prévenante, et pour les mérites de la communion de Christ avec le pécheur, qui n'a pas encore repoussé la grâce qui lui est offerte. Ce n'est qu'en tête de tout l'édifice dogmatique, et quand elle est développée dans l'esprit des premiers réformateurs, que la justification judiciaire conserve sa valeur et son importance. Nous la voyons, au contraire, dans cette période reléguée de plus en plus à l'arrière-plan, jusqu'à ce qu'elle occupe la dernière place dans la dogmatique de Storr.

Nous avons eu l'occasion de remarquer que la doctrine de l'assimilation du salut, surtout en ce qui touche la nouvelle naissance et la foi, avait subi un développement analogue à celui de la doctrine du pédobaptisme. Et pourtant ce déplacement si marqué de la justification se trouvait en contradiction flagrante avec la conception luthérienne du baptême des enfants. D'après la conception dogmatique des premiers réformateurs le saint baptême, qui n'a pas besoin, pour être valable, de la présence active de la foi, doit incontestablement renfermer déjà, et entraîner comme conséquence nécessaire, l'acquittement de la dette et la non-imputation du péché originel pour l'amour de Christ, et de plus l'imputation de la justice de Christ, c'est-à-dire l'acceptation de la part de Dieu d'une justification, fruit d'un jugement de la justice divine, que le sacrement du baptême communique à celui qui en est l'objet. Cette alliance de grâce, que Dieu conclut avec l'enfant baptisé, conserve à ses yeux une valeur éternelle, à moins que l'impénitence finale de l'enfant devenu un homme ne tourne en dissolution les grâces de la miséricorde céleste.

Les réformateurs font avec raison remonter jusqu'à cette grâce prévenante de Dieu cette puissance mystérieuse, qui brise le cœur de l'homme naturel et qui, faisant monter jusqu'à son front la rougeur d'une honte salutaire, développe en lui, suivant les degrés divers de sa réceptivité spirituelle et morale, des sentiments de repentir, de conversion, et puis enfin de foi confiante et joyeuse, qui

lui assurent la possession réelle, personnelle et vivante des grâces que Dieu lui avait destinées. Il n'en est plus de même dans la tractation dogmatique du dix-septième siècle. D'après sa méthode d'exposer les diverses phases de l'œuvre individuelle d'assimilation du salut objectif, ce caractère prévenant de la grâce qui pardonne (*justitia forensis*) se trouve singulièrement obscurci, à cause du rôle effacé qu'y occupe la justification. Il était impossible d'établir avec certitude à quel moment de la vie nouvelle apparaissait dans l'âme l'action divine de la *justificatio forensis*, ou tout au moins le moment où l'âme acquerrait la conscience et la certitude de sa justification devant Dieu. Nous pouvons le comprendre d'après ce que nous avons vu déjà. La théologie dominante avait fait précéder dans l'âme de l'adulte non-seulement l'acte de la justification divine, mais encore l'expérience intime du pardon de Dieu de l'appel d'en haut, et aussi de la nouvelle naissance et de la conversion. Il en résultait que la justification ne faisait son apparition dans l'âme de l'homme, que quand celle-ci avait déjà traversé toute une série d'expériences religieuses, accompagnées de transformations correspondantes, dont Dieu ne doit tenir aucun compte dans la sentence qu'il prononce.

Aussi pouvons-nous dire que cette théologie des soi-disant héritiers orthodoxes du seizième siècle méconnaît la durée de l'alliance du baptême de la part de Dieu, et se rapproche même d'une manière très-compromettante de la conception catholique qui, tout en laissant la grâce justifiante de Dieu se manifester à l'enfant sous une forme prévenante dans l'acte du baptême, ne permet à l'homme fait, retombé sous l'empire du péché, de n'acquérir la justification, qu'après avoir accompli tous les actes de la pénitence (1). On peut,

(1) La foi, qui, de son côté, présuppose le repentir et la pénitence, cesse, en fait, d'être considérée comme un simple instrument dans l'œuvre du salut, comme l'organe et l'intermédiaire psychologique nécessaire de la possession de la grâce, pour être transformée en une cause active et efficiente de l'acte divin de la justification elle-même, comme si la foi était possible sans la présence de la grâce prévenante de Dieu, qui nous assure que nos péchés sont pardonnés pour l'amour de Jésus-Christ, et non à cause de l'union que notre foi établit entre lui et nous, ou des transformations qu'elle opère dans notre âme. Musæus (Ausführliche Erklærung, 587-599) fait de la repentance sérieuse et de la foi la condition *sine qua non* du pardon des péchés de la part de Dieu. Ne voit-on pas que ce pardon ne peut être offert que s'il procède en Dieu de l'amour de Christ? On en vint à se demander au dix-huitième siècle, si la repentance sincère et la vraie foi pouvaient suffire pour assurer la justification du pécheur! Musæus ne veut pas voir d'ailleurs dans la justification et dans l'élection des actes, qui s'accomplissent réellement au sein de l'essence divine. « La justification fait partie de l'essence même de Dieu, autrement on devrait nier à l'exemple de Vorstius et des sociniens l'immutabilité et la simplicité de Dieu. » La justification est l'essence de Dieu lui-même; notre faiblesse la considère comme une volonté en Dieu, et les croyants sont les objets de son action bienfaisante. Cette conception

du reste, s'expliquer les causes de cette transformation profonde. On a voulu couper à la racine toute confiance frivole et coupable dans une efficace magique des mérites de Christ, en enseignant que le plan divin, qui assure le bonheur éternel du pécheur, n'est pas entièrement réalisé par l'envoi de Jésus-Christ et par ses grâces objectives, qui s'adressent sans distinction à tous les hommes, et qu'il faut encore l'évolution individuelle de la foi, dont on ne pouvait exclure la repentance et la conversion. Mais on ne pouvait conjurer le danger par cette méthode, qu'en portant atteinte au principe de la libre grâce prévenante, qui est renfermée dans la *justificatio forensis*.

Nous avons vu quelle forme avait revêtue sur ce point l'exposition dogmatique des réformateurs. D'après elle, l'âme ne peut arriver sans doute à la possession consolante et à la jouissance joyeuse de la grâce que par la repentance et par la foi, qui renferme en germe la nouvelle naissance. Il n'en est pas moins vrai que la justification, qui a son principe en Dieu, constitue la base objective et éternelle de l'œuvre du salut tout entière. Dieu ne communique degré par degré sa grâce sanctifiante, que parce qu'en lui le juge a déjà pardonné à l'homme du haut de son tribunal et pour l'amour de Jésus, et peut le traiter dès lors comme un coupable rentré en grâce. Cette justification éternelle se manifeste et se révèle objectivement par les appels renfermés dans les sacrements et dans la Parole du pardon des péchés (et en particulier la confession), subjectivement par le témoignage, que le Saint-Esprit se rend à lui-même dans l'âme de ceux qui croient. Quelques-uns des théologiens de la période postérieure ont eu comme un pressentiment de cette vérité, et ont déclaré que toutes les phases de l'œuvre du salut devaient agir simultanément sur l'âme, mais, quand ils appliquent ce principe au développement de l'œuvre du salut dans l'âme, ils semblent par le fait même la mettre en question, ce qui tient aussi à leur conception abstraite des rapports de Dieu avec le temps.

Il est facile de comprendre la nécessité de maintenir l'indépendance absolue de la grâce vis-à-vis de la prétendue dignité de l'homme au début, comme pendant le cours de l'œuvre du salut, et c'est aussi ce qu'exprime la thèse de Luther, que l'homme est purement passif dans l'œuvre du salut. Cette indépendance est d'autant plus nécessaire en ce qui touche la justification, que c'est bien moins la trans-

renferme des éléments évidemment déistes, mais qui ne sont que la conséquence nécessaire des idées dominantes. Voir De conversione, 1647; Disputatio V, § 59. Il n'est pas nécessaire de conclure avec les calvinistes de l'immutabilité de Dieu à la manifestation unique et non répétée de la grâce divine.

formation du pécheur qui prédispose Dieu au pardon, que le don gratuit du pardon divin, qui opère la transformation morale de l'homme. Aussi doit-on considérer la justification du pécheur comme un acte, qui s'opère dans les profondeurs de l'essence divine et qui se révèle dans la vocation par la parole, d'où découle la foi. En plaçant la justification après la nouvelle naissance et la foi, les scolastiques luthériens du dix-septième siècle non-seulement méconnaissaient son importance, mais encore, tout en sacrifiant le grand principe de la passivité de l'homme dans l'œuvre de la justification (passivité dont nous avons vu la nécessité et l'importance), la transportaient arbitrairement dans l'œuvre de la régénération, par crainte du pélagianisme et du syncrétisme. Si l'on avait su conserver à la justification la place éminente, que les réformateurs lui avaient donnée en tête et comme point de départ de toute l'œuvre du salut, on aurait pu assurer sous la seule forme convenable l'indépendance absolue de la justification vis-à-vis de la sanctification et de l'élément individuel du salut, et l'on n'aurait pas été entraîné à les méconnaître et à les comprimer. Dans cette conception primitive, la seule vraiment évangélique et légitime, la vocation efficace, qui fait connaître à l'homme que Dieu lui a pardonné pour l'amour de Christ, et qui réclame de lui la foi implicite en ce pardon, assure la naissance de cette foi, qui transforme en un bien personnel et vivant le don objectif de Dieu, que le chrétien s'assimile dans la nouvelle naissance par sa communion vivante avec Christ. De son côté l'incrédule ne perd pas seulement les bienfaits de la réconciliation, qu'il repousse, mais se voit encore condamné, s'il persiste dans son endurcissement. En plaçant la régénération avant la justification, les théologiens du dix-septième siècle entravèrent le libre développement des éléments moraux du principe protestant et provoquèrent la réaction légitime et salutaire du piétisme.

Le dix-septième siècle réclame, d'une manière plus précise que pour le baptême et la nouvelle naissance, la foi dans l'intérêt d'une participation efficace au sacrement de la sainte cène. On persiste, il est vrai, à enseigner que les incrédules reçoivent le corps et le sang de Christ, et l'on ne s'en tient pas à la simple présentation, mais Gerhard déclare que les incrédules ont une *manducatio oralis*, et non *spiritualis*. Hollaz admet une participation différente, d'un côté aux éléments et de l'autre au corps et au sang de Christ. Le corps et le sang de Christ, en vertu de leur état de glorification, ne sont pas soumis, comme les éléments, à la *naturalis concoctio* (1);

(1) L'acte physique de la digestion. (A. P.)

aussi la participation des incrédules au sacrement par la bouche (*manducatio oralis*) n'est-elle directement qu'une participation au pain et au vin, et ne s'applique qu'indirectement au corps et au sang de Jésus-Christ en vertu de l'union sacramentelle. Or, comme la communion au corps et au sang de Christ ne peut être d'aucun avantage pour les incrédules, et ne peut en outre entraîner pour eux une punition directe et immédiate, on se vit amené peu à peu par la théorie de Hollaz à admettre une rupture de l'union sacramentelle pour les incrédules, qui s'excluaient eux-mêmes de la participation au corps glorifié de Jésus-Christ, et il n'y avait aucun intérêt à la placer plutôt après, que pendant la communion des incrédules. D'un autre côté on peut reconnaître parmi quelques théologiens de cette période une certaine tendance à assigner à la consécration une action directe sur la transformation des éléments.

Quenstedt entend par la consécration non-seulement la mise à part de tout usage profane et la bénédiction, mais aussi l'union sacramentelle qui s'accomplit, quand le prêtre prononce les paroles d'institution de Jésus lui-même. Cette union s'applique encore, selon lui, non pas au Christ tout entier, mais à son corps et à son sang, bien que Jésus soit réellement présent tout entier et goûté par le communiant sous une forme spirituelle. S'il est vrai que la consécration accomplie par des hommes possède la puissance d'opérer l'union sacramentelle, on se rapproche de la conception catholique, qui accorde une puissance magique au prêtre. Toutefois cette confusion était rendue difficile par l'affirmation de la Formule de concorde, qui ne croit pas l'union sacramentelle accomplie sous une forme objective par le simple fait de la consécration, mais qui la fait dépendre de l'acte tout entier de la communion dans son ensemble. Outre la confirmation du pardon des péchés, on considère de plus en plus comme l'un des fruits de la sainte cène la pénétration toujours plus intime de l'âme du fidèle par Christ, qui lui communique une nourriture spirituelle et la puissance de la vie éternelle. Hollaz ne craint pas de s'affranchir sur ce point des préjugés pesants de l'école, et de se rapprocher de l'Eglise réformée, en rattachant comme elle la sainte cène à l'immortalité, dont les symboles et les gages nous sont donnés dans le corps et dans le sang de Jésus-Christ. On se contente cependant de l'idée du gage, et l'on ne va pas jusqu'à placer dans la sainte cène le principe subjectif de la glorification du corps.

L'Eglise est étudiée surtout comme l'union de la foi avec le Saint-Esprit. Musæus et Hollaz considèrent ses membres comme unis à Jésus-Christ, d'une manière non-seulement spirituelle et morale, mais encore réelle et comme physique par la puissance

divine des sacrements. Tous les théologiens de cette période sont d'accord pour considérer l'Eglise comme invisible, parce que Dieu seul connaît la foi et l'élection de ses membres, mais ils ne sont pas moins unanimes pour reconnaître l'existence de l'Eglise visible, et pour nier que cette contradiction apparente aboutisse au dualisme. L'Eglise visible ne serait pas une Eglise, si l'Eglise invisible n'existait pas, mais les croyants sont des hommes visibles. Bien qu'on ne puisse pas reconnaître ici-bas d'une manière infaillible la foi des croyants, l'Eglise ne s'en affirme pas moins par la Parole et par les sacrements, qui ne font jamais défaut partout où existent des croyants, de même que l'on trouve toujours des croyants dans les Eglises, qui font un usage fidèle de la Parole et des sacrements. Quelle que soit leur préférence pour l'Eglise luthérienne, les théologiens de cette période professent la foi en l'Eglise de Christ, catholique, universelle, élevée au-dessus de toutes les Eglises particulières. Calov s'efforce assurément d'identifier l'Eglise de Christ avec l'Eglise luthérienne, et de refuser, à l'exemple de Rome, aux autres Eglises leur droit à l'existence.

L'Apologie d'Augsbourg avait déjà fait usage de cette notion d'Eglise, et l'avait appliquée dans son sens le plus large à l'association de tous ceux qui admettent la même foi, et qui participent aux mêmes sacrements. Que l'on compare les traités dogmatiques du dix-septième siècle avec l'article VII de la Confession d'Augsbourg, et l'on verra que partout la confession de foi est substituée à la Parole. C'est par sa confession de foi que l'on veut désormais discerner l'Eglise véritable de toutes les sectes. Pourtant on ne va point jusqu'à admettre la vérité absolue de l'Eglise luthérienne, pas plus que l'on ose enseigner la fausseté absolue des autres communions. On reconnaît même que la pureté de la foi n'est pas un gage infaillible de la pureté de l'Eglise, puisque des Eglises infidèles possèdent cependant la Parole et les sacrements. Peu de théologiens osent qualifier le pape d'Antechrist, ou placer l'Eglise réformée sur le même rang que Rome ou que le mahométisme. Calov est le seul qui ait investi l'Eglise luthérienne du caractère d'infaillibilité, ce qui enlèverait tout caractère de vérité aux autres Eglises.

Le dogme de la grâce sacramentelle du ministère évangélique, et de toutes les fonctions qui en découlent, possède une plus grande importance et se rattache étroitement aux altérations du principe évangélique, que nous avons été appelé à constater. La confession d'Augsbourg avait simplement reconnu à la charge ecclésiastique régulière le droit d'enseigner et de prêcher en public. C.-V. Löscher y voit une fonction d'institution divine réservée à une classe parti-

culière, à l'exemple du sacerdoce exclusivement réservé sous la dispensation mosaïque à la tribu de Lévi. Cette classe possède seule le droit de prêcher la parole de Dieu, et d'exercer les fonctions de la διακονία. Elle constitue, d'après Quenstedt et Hollaz, la représentation de l'Eglise pour le maintien de la pure doctrine et de la discipline. La réunion de tous les fidèles, pasteurs et auditeurs, constitue l'Eglise *synthetica*, divisée en *status ecclesiasticus, politicus et œconomicus*. Ce principe reconnaissait les droits du sacerdoce universel, et admettait aussi en principe les laïques à prendre part aux délibérations des synodes. Toutefois, les droits des laïques furent en fait constamment méconnus et oubliés, et les deux Etats ecclésiastique et politique s'arrogèrent tous les droits au détriment des simples fidèles, qui n'eurent plus qu'à écouter et qu'à obéir. La théorie d'une grâce particulière du ministère, théorie qui se rattachait à la croyance en l'institution divine et providentielle d'une classe particulière de docteurs, avait surtout pour but de remplacer le sacrement catholique de l'ordination repoussé par les réformateurs, et d'assurer l'indépendance du clergé protestant qui, n'ayant derrière lui que des congrégations ignorantes et à peine émancipées, se serait-vu autrement livré sans garantie à la discrétion du pouvoir civil. Comme cette théorie tendit en fait à imprimer toujours plus au nouveau ministère évangélique un caractère prononcé de catholicisme, les masses, d'abord indécises et dociles, commencèrent à s'agiter, et trouvèrent en Spener un interprète aussi éloquent que convaincu de leurs justes griefs.

Quel que fût l'ascendant exclusif de la dogmatique au sein de l'Eglise luthérienne, la puissance du génie primitif de la Réforme se montra encore capable d'agir sur les âmes, et de provoquer les sentiments et les actes d'une foi vivante et personnelle dans plus d'une âme transformée. Nous pouvons constater quels trésors de foi, de vie et de piété la Réforme avait déposés au sein des consciences germaniques, en parcourant la mine inépuisable de poésie, de grandeur chrétienne, de souffle moral, que nous offre le chant religieux, dont l'interprète le plus inspiré fut Paul Gerhard, chant, auquel la vie religieuse des masses puisa les inspirations les plus pures de sa piété et qui fut vraiment comme une source bienfaisante ramenant la fraîcheur et la vie dans des prairies brûlées par une longue sécheresse. La littérature de cette période nous montre aussi combien l'Eglise avait conservé de puissance et de vie (1), mais cette vie toute spirituelle et

(1) Nommons en première ligne Jean Arndt, Henri Müller, Scriver, Valentin Andreæ, Jean Gerhard, Herberger, Lütkemann, et dans la théologie pratique les

toute intérieure était renfermée surtout dans le cercle étroit du culte et de la vie de famille.

deux Tarnov, Grossgebauer, Jean Gerhard. La grande préoccupation de cette période, aux universités comme dans la vie littéraire, est de disposer la prédication suivant toutes les règles de l'art. La rhétorique de Mélanchthon et les chefs-d'œuvre de la prédication des Pères et du moyen âge servirent de modèle et de règle absolue, mais le caractère spirituel et vivant de la vraie prédication évangélique fut de plus en plus étouffé sous les formes sèches et arides de la polémique et de la controverse. Le style, lui aussi, manquait le plus souvent de noblesse et de dignité. Citons parmi les méthodes de prédication celles de Pancratius (qui a donné son nom à la méthode pancratienne ou synthétique) 1571; Luc. Osiander, 1582 et Ægidius Hunn, 1595, — au dix-septième siècle : Balduin, 1623; J. Hülsemann, 1633; J.-B. Carpzov, 1656; Christ. Chemnitz, 1658. La prédication fut affranchie de ces entraves pesantes d'une science aussi raffinée qu'artificielle par Spener, Breithaupt et Weismann, qui la ramenèrent à une étude scrupuleuse et attentive des saintes Ecritures, méthode favorable à l'analyse ou homélie. Voir Palmer, dans son Homilétique, et Herzog, Realencyclopædie, VI. Le dix-septième siècle a déployé une assez grande activité intellectuelle dans le domaine de la catéchèse; on voit se refléter dans les catéchismes de cette période les tendances et les préoccupations du moment. Le petit catéchisme de Luther, qui est un fruit et non un abrégé du grand catéchisme, sert avec celui de Brenz de modèle pour tous les travaux ultérieurs, et il le mérite assurément, grâce au mélange touchant et saisissant des formules les plus correctes et de l'expression de la foi individuelle la plus intime et la plus tendre. Nous voyons fondus en lui deux éléments de piété, qui de nos jours sont complétement séparés, et même hostiles, la formule officielle, et la foi personnelle. Mais le petit catéchisme, tout en servant de base à l'enseignement religieux, était trop abrégé et trop simple pour ne pas exiger de nombreuses explications, qui permissent à la jeunesse chrétienne de pouvoir rendre un compte exact de sa foi. Les nombreux traités, destinés à combler cette lacune, accentuèrent toujours plus le caractère objectif et symbolique de l'enseignement dogmatique, exposèrent la somme ou le résumé de la doctrine chrétienne et les lieux communs, tantôt sous une forme profonde destinée aux hautes écoles et aux universités, tantôt sous une forme plus populaire, toutefois avec un riche appareil de définitions et d'axiomes, destinés à exercer la subtilité et la précision de l'intelligence. Les désordres effroyables, la démoralisation et l'ignorance, qui succédèrent en Allemagne aux horreurs de la guerre de Trente ans, exigeaient impérieusement une discipline aussi rigoureuse des consciences et des intelligences. Il en résulta, par contre, un développement exagéré de l'élément intellectuel de la vie religieuse, et l'Eglise tendit à se transformer en une école. L'instruction catéchétique populaire ne tenait aucun compte des progrès de la vie religieuse dans l'âme et des besoins croissants de la conscience et du cœur; elle ne comprenait pas non plus la nécessité de diviser l'enseignement en plusieurs catégories suivant les développements si variés des intelligences. La confirmation tendait au dix-septième siècle à disparaître de la plupart des Eglises. On craignait même tellement de sembler mettre en doute la puissance régénératrice du baptême, qu'on ne songeait même pas à développer les grâces qui y sont renfermées. Spener le premier a voulu ramener la vérité chrétienne de la tête au cœur. Il relève la foi personnelle et vivante, si puissamment accentuée par Luther et depuis lors tellement tombée dans l'oubli, il cherche, comme autrefois Ernest le Pieux, à la développer et à la faire revivre. Le catéchisme de Spener, 1677, et surtout les ouvrages de Gésénius, substituent l'édification à l'enseignement traditionnel, tel que l'expose encore avec l'ancienne rigueur de formules Michel Walther, tout en restant fidèle à la dogmatique des livres symboliques. Bientôt cependant le piétisme ébranle profondément les formules orthodoxes. Seule l'Eglise du Wurtemberg a eu le rare privilége, grâce à son maintien fidèle du petit catéchisme

La tendance caractéristique de la Réformation d'envisager surtout la possession actuelle du salut par l'âme et la vie intérieure de la foi, avait eu pour résultat de ne lui faire prêter qu'une très-faible attention à l'activité morale exigée du chrétien dans le cours de sa vie terrestre, et à ce que Dieu devait accomplir pour l'achèvement de son œuvre et pour la fondation de son royaume. La foi, envisagée comme la seule chose nécessaire, assure dès ici-bas le salut de l'âme qui la possède et qui semble déjà à moitié dans le ciel. On parut même presque oublier la manifestation extérieure du royaume de Dieu. Toutefois, en mettant, comme il le fait, l'accent sur la vie intérieure, le protestantisme assure, sinon la libre spontanéité, du moins la pureté morale de son principe, qui lui permet de mépriser également les pompes extérieures du catholicisme et le matérialisme grossier du chiliasme anabaptiste. Le chrétien évangélique doit apprendre à aimer la forme de serviteur et d'esclave, qu'a revêtue l'Eglise, forme qui est la condition, à laquelle est attachée pour lui la possession de la foi, dégagée de tout élément sensible, égoïste et intéressé, et aimée pour elle-même en dehors de toute préoccupation étrangère. Aussi a-t-on soin d'accentuer, dans la doctrine des choses finales, l'idée que la vie éternelle n'est qu'un épanouissement supérieur et définitif de la béatitude accessible dès ici-bas à la foi, et que le chrétien, qui meurt dans la foi, jouit sur-le-champ de la félicité attachée à la communion intime avec Jésus-Christ.

Cette théorie paraît enlever toute valeur intrinsèque au jugement dernier, et n'est possible, que si l'on ne considère pas comme un des éléments constitutifs du bonheur individuel la joie de voir le triomphe définitif du bien et la résurrection de l'humanité entière, en un mot si l'on isole le salut individuel de l'amour pour la famille, pour la patrie et pour le genre humain. Selnecker enseigna un état intermédiaire avant le jugement pour les bienheureux, mais l'idée origéniste d'un progrès de l'âme dans l'autre vie fut presque universellement abandonnée. L'accent placé sur les relations personnelles et spirituelles de l'âme avec son Sauveur aboutit à un spiritualisme idéaliste, qui se manifesta par un certain mépris pour la nature et pour la vie terrestre et à une conception exagérée du miracle, envi-

de Luther et du catéchisme de Brenz, de recueillir les bienfaits du piétisme, sans avoir à souffrir de ses excès. Le petit traité de confirmation de Hiemer, 1723, développe d'après le plan de l'enseignement traditionnel de l'Eglise luthérienne, l'élément religieux qu'il a substitué à l'élément purement didactique. Voir l'ouvrage remarquable de Ehrenfeuchter, Zur Geschichte des Katechismus, Göttingen, 1857. Les principaux catéchètes de cette période sont : Trotzendorf, Methodus doctrinæ catecheticæ, 1750; Lossius; — au dix-septième siècle : Lütkemann, Kortholt; J.-G. Baier; Hartmann; Tarnov, De sancto ministerio, l. II, c. 3.

sagé comme une suspension absolue des lois de la nature. En effet, c'est à peine si l'on reconnaissait la réalité de la nature; on ne voyait en elle qu'une matière informe et confuse, dont la forme actuelle dépendait à chaque moment de sa durée de l'action directe de Dieu. Quelque importance que l'on assignât à la vie terrestre, on envisageait toutefois comme son objectif unique la foi. Quiconque était parvenu à posséder la foi ne pouvait plus beaucoup tenir à la vie actuelle; il devait même, en face de la possibilité d'une rechute, souhaiter de voir coïncider la fin de sa carrière terrestre avec l'apparition dans son âme de la foi rédemptrice. L'homme devait sans doute maintenir la pureté de sa foi dans le cours de sa vie terrestre, mais cette persévérance dans la foi peut aussi être indépendante de toutes les circonstances extérieures. Il en résulte que les chrétiens de cette période n'ont qu'un sentiment très-vague et très-indécis de la grandeur du développement harmonique et progressif de tout l'être moral, qui a conscience du rôle, que Dieu lui a assigné dans l'établissement de son royaume, et qui accomplit avec empressement et avec joie sa part dans l'œuvre collective. Le dix-septième siècle n'a pas le sens moral de l'œuvre d'ensemble, que le christianisme est appelé à accomplir dans le développement terrestre de l'humanité, et c'est ce qui nous explique en partie l'indifférence des hommes de cette époque pour l'œuvre missionnaire.

On estima l'œuvre de Jésus entièrement accomplie grâce à la possibilité assurée à toute âme de posséder une foi personnelle et vivante et on alla jusqu'à croire la fin du monde prochaine; Luther lui-même voyait dans l'Eglise romaine l'antechrist des derniers jours, dont il est parlé dans l'Apocalypse. On est d'accord pour admettre que l'Eglise doit avoir à traverser de cruelles épreuves sous la forme humble et servile, qui est comme son attribut sur la terre, mais, bien loin de comprendre que l'Eglise n'est pas seulement appelée à souffrir ici-bas, mais qu'elle doit travailler aussi, avec l'esprit d'abnégation de son maître, à régénérer et à sanctifier toutes les activités et les puissances physiques, morales et intellectuelles de l'humanité, beaucoup de théologiens, à l'exemple de Quenstedt, admettent que le monde physique actuel ne sera pas transformé, mais anéanti dans sa substance, lors du retour de Jésus-Christ sur les nuées.

Il était, du reste, difficile que l'idée sublime de la mission civilisatrice et sanctifiante du christianisme et de la Réformation à l'égard de la vie sociale, politique, artistique et scientifique des peuples apparût dans toute sa netteté à une époque qui, à travers les orages et les bouleversements du dix-septième siècle, dut lutter *pro aris et focis*, et ne maintint qu'avec peine le drapeau de la foi personnelle.

Elle considère, au contraire, toutes les activités de la vie terrestre, même les plus relevées et les plus dignes, comme englobées dans la ruine du monde, au sein duquel elles se seront déployées, bien que le dogme de la résurrection des corps glorifiés contredise l'affirmation de la destruction absolue de la matière. Le règne de mille ans, dont l'idée fondamentale assignait une certaine importance au théâtre terrestre de l'activité de l'Eglise, et plaçait sur la terre la scène de son triomphe définitif, est considéré comme accompli déjà dans le passé, puisque la foi élève l'homme si haut, qu'il ne peut plus aspirer qu'à la vue du royaume éternel.

La foi, telle que la comprend cette période, est nécessairement incomplète, en tant qu'elle ne s'applique pas spontanément au cercle étendu de l'activité morale. La foi en elle-même renferme un puissant élément moral, puisqu'elle doit se conserver et grandir, puisque aussi sa prospérité voulue de Dieu dépend de la sanctification du fidèle dans la mesure de son œuvre providentielle. La foi, qui est vivante et qui aime le principe dont elle se nourrit, doit être réchauffée par l'amour, qui veut le triomphe de la grâce et les conquêtes pacifiques du royaume de Jésus-Christ. Elle manifeste son origine céleste et sa grandeur féconde en faisant par amour entrer le monde dans le cercle de son activité, et en ne se concentrant pas dans la préoccupation égoïste de son salut personnel. Pour que la foi puisse être pénétrée de semblables sentiments, il faut qu'elle connaisse la valeur du monde dans le plan de Dieu, il faut qu'elle se nourrisse de l'espérance, que l'Apôtre a eu soin de placer entre la foi et la charité. Aussi n'avons-nous pas lieu de nous étonner que le théologien, qui a exercé une influence si légitime et si bénie sur le relèvement du principe évangélique, et qui a déployé une si sérieuse sollicitude pour le salut de l'âme individuelle, Spener, attaque sous une forme inattendue le faux spiritualisme de l'orthodoxie morte, dont le dernier mot est un intellectualisme abstrait et mort, en montrant pour l'âme fidèle les perspectives grandioses de l'espérance chrétienne, qui attend pour l'avenir l'épanouissement progressif et majestueux du principe évangélique dans le monde. On peut s'étonner au premier abord que la puissance morale de la foi se soit appliquée au sein de l'Eglise luthérienne aux perspectives de l'avenir plutôt qu'aux réalités du présent. En fait, ce n'est là qu'une conséquence nouvelle de ce grand principe (que nous avons déjà démontré), qu'une âme, pour arriver à la conscience morale claire et précise du présent, et pour saisir les rapports, qui existent entre les devoirs prochains et l'ensemble du développement pratique et historique du christianisme, doit posséder dans les profondeurs intimes de son

être l'image idéale du royaume de Dieu, tel que le manifestera l'avenir. Pour que cette loi se réalisât, il fallait aux contemporains une connaissance vivante et fidèle de l'histoire de l'Eglise, qui seule permet de porter un jugement vrai et sain sur le temps présent. George Calixte a rendu à ce point de vue les plus grands services à son siècle, et s'est trouvé d'accord avec Spener pour l'engager à renoncer à de mesquines et impuissantes querelles intestines, pour se consacrer tout entière au développement du règne de Dieu sur la terre.

Quand nous jetons, en nous plaçant à ce point de vue, un regard en arrière sur le seizième siècle, quelle immense différence ne sommes-nous pas appelé à constater ! On ne songeait alors qu'au Nouveau Testament et au siècle apostolique. Bien loin d'attendre au dedans et au dehors une phase nouvelle dans l'histoire universelle, et en particulier dans l'Eglise de Jésus-Christ, bien loin de considérer cette évolution nouvelle comme le premier devoir de l'Eglise de la Réforme, on se déclarait satisfait, si l'on parvenait à purifier l'Eglise existante, et à la ramener par la vie de la foi au type du siècle apostolique. Et maintenant la foi, soutenue par la grandeur de l'espérance chrétienne, conçut l'idéal de l'Eglise glorieuse et triomphante, non plus seulement dans l'avenir lointain de la vie éternelle, mais dans les limites de la vie terrestre, idéal, que devaient être appelées à réaliser les forces vives de l'humanité pénétrées de l'amour chrétien, qui accomplit joyeusement l'œuvre que le Seigneur lui a assignée, sans s'arrêter aux extases de la vie contemplative et aux joies intimes du salut personnel.

Après avoir traversé la période aride et froide de la scolastique luthérienne, nous sommes déjà parvenus à une période plus féconde et riche en promesses pour l'avenir. Sans doute les tendances nouvelles provoquent une réaction violente de l'orthodoxie morte du dix-septième siècle, mais elles finissent par l'emporter, en purifiant malgré elle l'Eglise des principes de corruption, qu'elle renferme en germe, et ouvrent par cela même les voies à une conception nouvelle, plus large et plus vivante, de l'esprit de la Réforme.

DEUXIÈME SECTION

DÉBUTS DE L'OPPOSITION CONTRE L'ORTHODOXIE ECCLÉSIASTIQUE.

—

Le triomphe de la tendance, que nous avons désignée par le terme général de scolastique protestante, n'avait été ni facile ni surtout définitif. Elle se voyait appelée à continuer une lutte ardente contre les catholiques, les réformés et les sociniens. L'Eglise romaine surtout avait à sa disposition les forces matérielles de la politique jésuite et le dévouement d'un grand nombre d'hommes savants et distingués.

Autant les défenseurs du catholicisme au seizième siècle avaient fait preuve d'ignorance et de pauvreté intellectuelle, autant les docteurs du dix-septième siècle déployèrent d'érudition et de génie. Il suffit de nommer Bellarmin, le digne adversaire de Chemnitz, Petavius, Thomassin, François Suarez, Sanchez, Forer et un grand nombre de docteurs éminents, dont la position était plus favorable que celle de leurs adversaires, qui s'étaient placés sur leur terrain au lieu de conserver la forte position des réformateurs du seizième siècle. Ceux-ci, en effet, reprochaient aux catholiques de mettre la tradition sur le même rang que l'Evangile, tandis qu'eux-mêmes avaient recours aux arguments les plus subtils pour défendre comme une vérité absolue la tradition toute récente de l'Eglise luthérienne. Ils invoquaient assurément le Nouveau Testament à l'appui de leur thèse, mais n'accordaient pas aux laïques le droit de l'interpréter librement, bien qu'ils défendissent contre les catholiques la clarté des enseignements scripturaires. De leur côté aussi, les catholiques repoussaient l'évidence des textes qui s'appliquent au plan rédempteur de Dieu, en invoquant les divergences profondes d'opinion et d'interprétation, qu'ont provoquées depuis les premiers siècles de l'Eglise les textes en apparence les plus précis. Comme au temps de la guerre de Trente ans le schisme de l'Eglise d'Occident n'avait pas encore revêtu un caractère définitif, les jésuites Véron, Neuhaus, Erbermann, et, après 1650 les frères Valenburgh inventèrent des méthodes destinées à réfuter l'argument des luthériens en faveur de la suffisance des Ecritures, et à

démontrer la nécessité rationnelle de la soumission de tous les chrétiens à une seule autorité dogmatique visible. Ces méthodes, qui portèrent différents noms, prenant au mot les luthériens, cherchaient à établir l'incompatibilité de leur dogmatique et de leur théologie avec l'Ecriture sainte qu'ils invoquent. Les jésuites se déclaraient disposés à reconnaître la vérité de la doctrine luthérienne, si leurs adversaires parvenaient à la leur montrer formulée mot pour mot dans les écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament. On opposait, du côté des luthériens, à cette prétention de Véron et de Neuhaus, que l'Ecriture sainte a été composée par ordre de Dieu en vue de la raison humaine, que l'on doit reconnaître, par conséquent, la vérité d'enseignements déduits logiquement de l'ensemble des Ecritures, et conformes, ajoute G. Calixte, à la raison, qui procède de la même source que la révélation, à savoir de Dieu. Les frères Valenburgh répliquaient que des déductions ne sont possibles, que si l'homme fait usage de sa raison, que dès lors tout chrétien, tout philosophe est libre d'accepter ou de repousser les mystères de la religion révélée, selon les dispositions diverses de sa raison. Tout enseignement, d'où dépendent le bonheur éternel et le salut de l'âme rachetée, doit procéder absolument de Dieu, autrement l'intervention arbitraire de la raison humaine sape à la base toute confiance et toute certitude. L'Eglise doit être nécessairement investie d'une autorité infaillible, qui lui permette de maintenir la pureté des dogmes. C'est l'œuvre qu'accomplit l'Eglise romaine avec l'assistance du Saint-Esprit.

J. Musæus, qui a traité du côté protestant toutes ces questions avec la plus grande clarté et avec la dialectique la plus savante, met à nu les contradictions, dans lesquelles sont tombés les théologiens catholiques eux-mêmes, dont les uns font reposer la foi qui sauve sur une révélation directe que Dieu accorde à l'Eglise, tandis que les autres n'admettent que l'assistance du Saint-Esprit, qui permet à l'Eglise de développer les principes renfermés virtuellement dans l'Evangile. Cette seconde théorie est adoptée aussi par les protestants ; seulement ceux-ci ont un respect plus grand pour la lettre même de la Parole (1). Par cela même les chrétiens évangéliques étaient libres

(1) En tous cas nous nous trouvons ici en face d'une véritable inconséquence. Si nous pouvons, avec le concours de nos facultés naturelles, nous assimiler la vérité pure et infaillible, comment se fait-il que la théorie de l'inspiration plénière suspende chez les disciples toute activité spirituelle? La question : que devient la clarté de l'Ecriture sainte, s'il est vrai que l'Eglise n'a pas toujours entendu l'Evangile dans le sens de la tradition apostolique? exigeait la démonstration historique (que l'on travailla du reste à établir) de la nouveauté de l'interprétation catholique. Cette controverse aurait dû, sans l'erreur généralement admise de l'unité constante de l'enseignement de l'Eglise, amener les théologiens à reconnaître la nécessité d'une évolution progressive des dogmes, puisque la

de repousser à juste titre un tribunal extérieur de la foi, et de n'y voir qu'une institution inutile et même dangereuse. N'avaient-ils pas, en effet, le témoignage intérieur du Saint-Esprit, qui leur permettait d'acquérir par leur propre expérience une certitude absolue de la vérité des enseignements évangéliques, certitude à laquelle aucune autorité extérieure n'était capable de suppléer, et qui leur permettait de considérer la vérité comme leur véritable patrimoine (1)? Par contre, si l'on sacrifie le principe matériel au principe formel, et si l'on en vient à assigner d'une manière absolue à la Parole sainte le rôle, qui dans le catholicisme revient à l'Eglise, on est forcé de faire reposer l'autorité immuable du canon sur l'autorité de l'Eglise elle-même.

Toutefois ces violentes attaques extérieures, qui reçurent du côté protestant de savantes et vigoureuses réponses, étaient moins dangereuses pour la scolastique orthodoxe que les mouvements sérieux et profonds, qui se succédèrent dans son sein même et qui, tout en repoussant avec une égale vigueur les attaques des catholiques, portèrent plus d'un coup dangereux à l'orthodoxie régnante.

Le mysticisme évangélique, Calixte, Spener, et leurs disciples, aussi bien que Zinzendorf et la communauté des frères moraves, ont donné au principe évangélique de nouveaux développements, qu'il renfer-

révélation, dont la Parole sainte est le document primitif, ne peut pénétrer l'humanité que d'après les lois et le développement de la raison humaine. On aurait pu enfin en conclure que le dogme, en vertu de l'élément humain qu'il renferme nécessairement, est sujet à la transformation et au changement, et que, de plus, il n'est que l'image de la vérité elle-même, qui peut rester immuable à travers toutes les révolutions des formules. Il fallait, pour en arriver à cette conception supérieure, que la théologie traversât encore bien des phases.

(1) Outre le traité de Chemnitz, Examen concilii Tridentini, qui a eu de nombreuses éditions, nous pouvons citer ici la Confession catholique de Gerhard, t. I-III, 1634-1637, dans laquelle, à l'exemple de Flacius et des centuries de Magdebourg, ce théologien érudit a rassemblé en faveur de la vérité évangélique de nombreux témoignages des Pères, et combat comme des nouveautés les principaux dogmes de l'Eglise romaine. Il composa même un traité (Bellarminus, Ὀρθοδοξίας testis) dans lequel il cherchait, par des emprunts faits à Bellarmin lui-même, à défendre la vérité évangélique dans des thèses contraires au principe de Rome. Parmi les autres controversistes de cette période nous pouvons encore citer Conr. Schlüsselburg, Catalogus hæreticorum, ou tableau de tous les adversaires de l'Eglise luthérienne depuis la Réforme, 1597; Ab. Calovii, Syncpsis controversarium potiorum, édition 3, Wittemberg, 1652; Scripta antisociniana, 1674; Lucas Osiander, Euchiridion controversiarum (avec les réformés), 1664; Wolfg. Franz, Syntagma controversiarum theologicarum, Wittemberg, 1612. Des traités contre les juifs furent composés par J.-B. Carpzov, H. May, Eisenmenger; contre les mahométans par Hinkelmann et Prideaux; contre les matérialistes et les déistes par Jean Musæus. Les écrits les plus nombreux et les plus acerbes furent ceux composés contre la théologie réformée, surtout par Calov et Hülsemann.

mait déjà en germe dans les domaines du sentiment, de l'intelligence et de la volonté. Ils ont attaqué l'orthodoxie régnante avec une grande énergie, mais comme ils ont fait preuve d'une aussi grande intolérance les uns à l'égard des autres, ils ont plus contribué à détruire l'unité du principe évangélique et de l'édifice dogmatique, qu'accompli des progrès sérieux. Nous ne retrouvons dans aucune de ces tendances la plénitude et la richesse du principe évangélique, qui se brise plutôt en nombreux fragments, qu'une génération nouvelle cherchera pieusement à réunir en profitant des expériences du passé.

CHAPITRE PREMIER

LE MYSTICISME PROTESTANT.

Nous devons consacrer nos premières études à une tendance, qui présente de grandes affinités avec le piétisme et qui a précédé la crise philosophique du dix-huitième siècle. Le mysticisme protestant, en effet, présente plus d'un point de contact avec la théologie, et c'est de lui aussi qu'est partie la première attaque sérieuse contre l'orthodoxie officielle. La doctrine évangélique, en revêtant au dix-septième siècle un caractère toujours plus accentué d'intellectualisme et de scolastique, avait laissé tomber dans l'oubli plusieurs éléments importants de l'enseignement des réformateurs. Mais, tout en proscrivant le mysticisme de l'Eglise officielle et en lui substituant une dialectique abstraite et morte, les scolastiques luthériens ne purent l'empêcher de se frayer une voie indépendante et solitaire, tantôt favorable avec Weigel, Böhme et Arndt à l'enseignement officiel, tantôt tombant, par un esprit de réaction extrême, dans les erreurs opposées. Le mysticisme conserva jusqu'à la fin du dix-septième siècle un caractère ecclésiastique et conservateur, auquel succéda vers 1700 une tendance dissidente accentuée. Ce mysticisme outré travailla avec énergie à s'affranchir du joug odieux de l'Eglise et en même temps de toute autorité historique, et substitua au principe matériel la lumière intérieure ou inspiration directe, qui ne présentait que de vagues analogies avec le christianisme de la tradition. Les tendances de Ch. Dippel et de Edelmann marquent le passage d'un mysticisme dégénéré à un naturalisme déclaré.

Le mysticisme des premiers temps de la Réforme, dans lequel on peut reconnaître encore des traces de l'influence puissante de Luther,

s'assimile et s'approprie surtout les doctrines, que la Réforme n'avait fait qu'accepter comme une tradition; la théodicée, la Trinité, la création, les rapports entre l'essence humaine et l'essence divine, enfin les questions qui se rapportent aux principes de la connaissance. Le mysticisme de l'Eglise grecque des sixième et huitième siècles, avait aspiré à se perdre dans les profondeurs mystérieuses de la lumière divine. Le mysticisme du moyen âge, même dans les populations d'origine germanique, revêt un caractère plus prononcé d'individualisme. Il songe bien moins à se perdre en Dieu qu'à entrer dans la possession mystique de la divinité, et est presque tenté d'oublier la douloureuse réalité actuelle du péché, pour chercher à conquérir la glorification mystique de l'individualité spirituelle.

Ces deux tendances qui se concentrent sur Dieu et sur la nature humaine, ont un cachet marqué d'idéalisme et offrent le caractère commun de mépriser la réalité et de ne tenir aucun compte du corps et de la nature tout entière, ou tout au moins de les envisager comme des obstacles et des impuretés, dont on doit chercher à s'affranchir par les pratiques d'un ascétisme aussi rigoureux que celui professé par Rome. Par contre, la Réforme, dont la pensée se concentre sur le salut de l'âme individuelle, considère le péché actuel comme une réalité sérieuse et redoutable, et promet au pécheur que sa faute lui sera remise dès ici-bas. Il en résulte que le mysticisme évangélique, bien loin de suivre les antiques errements de cette tendance, prête une attention sérieuse à la réalité sensible, à la nature (que les mystiques du passé avaient toujours traitée comme une apparence ou comme une ennemie de l'esprit), la rattache à la théodicée et à la vie intérieure de l'âme et donne naissance à ce que l'on a appelé la théosophie. Pour que ce mysticisme puisse embrasser tout le domaine de l'existence, de l'être, il ne lui reste plus qu'à rattacher à l'idée de Dieu l'histoire de l'humanité. Nous verrons cette dernière évolution accomplie par Bengel et par Œtinger.

Quelle que soit l'imperfection du mysticisme dans le domaine de la science, il n'en est pas moins vrai qu'on est en droit de le considérer comme le précurseur providentiel de l'évolution sérieuse, qui devait s'accomplir au sein de la pensée objective, nous voulons parler de cette science synthétique, appelée à embrasser dans une vue d'ensemble le divin et l'humain, l'esprit et la nature. Le principe qui est à sa base lui assure une grande supériorité sur la philosophie de son temps, qu'il s'agisse de l'aristotélisme ou du cartésianisme, qui n'a pas su s'élever au-dessus d'un dualisme irréductible. L'unité supérieure qu'elle recherche, peut servir d'assise aux dogmes de la foi, des sacrements et de la christologie.

Le premier théosophe, qui n'a appartenu qu'à moitié à la Réforme, était Théophraste Paracelse, contemporain de Luther. Il envisage Christ comme la lumière de la nature, et cherche à découvrir la connexion intérieure qu'il soupçonne entre la révélation dans la nature, et la révélation dans le christianisme. Il cherche à obtenir le même résultat dans son étude des rapports entre la nature et l'homme. Chaque homme, dit-il, renferme l'univers tout entier. L'homme est un microcosme, qui reflète dans sa nature jusqu'aux esprits des étoiles; la science doit en éveiller en lui la conscience. Paracelse n'a assurément rêvé ni une puissance magique des astres sur l'homme ni une science objective de la magie. Non, il fait procéder la magie de l'homme lui-même en vertu de la puissance, que sa foi tire de sa communion intime avec Dieu. Cette puissance est l'imagination de la foi, et reflète l'imagination divine, par laquelle Dieu a créé le monde. Il ne saurait être beaucoup question dans ce système de péché et de justification. On y parle simplement d'un état maladif du corps et de l'âme, que l'imagination de l'esprit, mise en rapport avec Christ et pénétrée de son Esprit, suffit seule pour guérir. De même que Dieu, par un effet de son amour incommensurable, a uni étroitement notre âme à notre corps, de même aussi Christ nous communique par son Saint-Esprit, et en vertu de l'imagination de la foi, le germe fécond d'un nouveau corps spirituel. Ce principe du nouveau corps nous est surtout communiqué par notre participation à la sainte cène, et l'Esprit de Christ réalise son incarnation dans chaque âme fidèle. Nous reconnaissons dans cette théorie le désir d'unir d'une manière indissoluble le corps et l'esprit, mais cette conception mystique ne trouve sa satisfaction que dans le corps céleste de Christ et dans le corps, dont nous serons revêtus à la résurrection. Cette union du corps et de l'esprit ne saurait s'accomplir ici-bas, parce qu'elle considère le corps actuel comme grossier et sujet à la mort et à la décomposition. Il y a là comme une dernière trace du dualisme primitif.

Valentin Weigel (1) (mort en 1588), présente de grandes analogies avec Théophraste Paracelse, et avec Lautensack, de Nuremberg, qui envisageait la lettre de l'Ecriture comme un noyau qu'il faut briser, pour en retirer le fruit. Weigel ne veut pas reconnaître d'autre maître que Christ, le livre éternel et vivant. A ses yeux l'Ecriture sainte est simplement un témoin historique de cette révélation intérieure. L'homme naturel n'est qu'ignorance et que ténèbres. C'est

(1) Voir J.-O. Opel, Val. Weigel, Ein Beitrag zur Litteratur und Cultur-Geschichte Deutschlands im 17. Jahrhundert, 1864, p. 121. Citons parmi les principaux adversaires de Weigel : Jean Schelhammer, Luc. Osiander, Nic. Hunnius (qui combattit aussi Paracelse), Michel Walther.

Dieu lui-même, qui doit nous instruire, et le Saint-Esprit nous permet de contempler la vérité de nos propres yeux. La vérité objective est aussi une vérité d'expérience subjective. C'est en plongeant notre âme dans le repos passif de la contemplation que nous acquérons le sentiment de la vérité, qui existait déjà en germe dans notre âme, et qui ne pouvait être réveillée en nous que par une action intérieure et spirituelle. C'est le témoignage de l'Esprit qui appelle à la lumière la vérité cachée dans les profonds replis de notre âme. Ce n'est qu'après avoir contemplé par les yeux de la foi, et dans le recueillement passif du sabbat mystique, les trésors de grâce du Christ glorifié, que nous voyons l'enfant emmaillotté et couché dans sa crèche, c'est-à-dire que nous apprenons à connaître le Christ historique et incarné, que l'Ecriture nous annonce. Toutes choses procédent de l'invisible et de l'Esprit pour arriver au monde visible et sensible.

Nous voyons que Weigel cherche sérieusement à assigner à la nature et au corps une place dans son système. Il admet, en effet, la nécessité absolue pour l'homme du renouvellement de sa substance, qui embrasse le corps aussi bien que l'esprit, renouvellement qui s'est accompli par le corps spirituel et céleste de Christ. La chute nous avait entièrement dépouillés de notre nature spirituelle, que Christ nous restitue. Weigel oppose cette union essentielle de Jésus et du fidèle à une justification vicaire, acte judiciaire et extérieur, qui n'est pas suivi de la sanctification de l'âme. Il ne trouve pas d'autre motif à l'incarnation que celui-ci, que nous ne pourrions contempler le soleil dans toute sa splendeur, et que le corps terrestre de Christ a pour but de voiler à nos faibles regards sa majesté divine. Weigel fait reposer l'épanouissement de notre nature moins dans notre communion d'amour avec Dieu par Jésus-Christ que dans l'union complète de la créature avec son Dieu, union qui s'accomplit par l'assimilation et par la réalisation actuelles en nous de l'essence divine, qui y réside déjà *in virtute*, sans être parvenue à son parfait développement (1).

Lautensack avait le premier admis une incarnation progressive de Dieu au sein de l'humanité dans le cours de son développement séculaire, ce qui ne laissait plus au Christ historique qu'un rôle très-secondaire, et rattachait la religion comme l'histoire à l'Esprit éternel de Dieu, qu'il appelait aussi le Christ (2), mais non plus dans le sens de l'enseignement de l'Eglise. Esaïe Stiefel (1605) et Ezéchiel

(1) Sur les autres mystiques de cette période voir Arnold, Ketzerhistorien, II, 326; Hiel, 351-370; Esaïe Stiefel, Ezechiel Meth, 370-377; Paul Nagel et Paul Felgenhauer, 650, 7 .

(2) De même Hiel ou plutôt H. Janson dans son Ackerschatz, 1580.

Meth en vinrent jusqu'à avancer cette proportion incroyable : Je suis le Christ. Cette prétention impie fut fortement blamée par Jacob Böhme. Le croyant, dit-il, est bien plutôt l'humble instrument de Christ, un modeste rejeton obscur, humble et fécond. Sans doute ces expressions si fortes de l'incarnation de Dieu dans le monde expriment la joie profonde éprouvée par les théosophes, quand ils voient s'écrouler l'épaisse muraille, qui semblait devoir séparer éternellement depuis la chute Dieu de l'homme; quand ils voient aussi, grâce à l'action constante du christianisme, l'union de Dieu et de l'humanité ne pas se concentrer exclusivement sur Christ, mais surmonter toujours plus l'opposition, qui existe entre l'essence divine et l'homme, opposition que les scolastiques orthodoxes considéraient comme infinie et comme insurmontable. Mais comme tous ces mystiques négligeaient presque entièrement l'élément moral dans l'essence divine, l'union qu'ils rêvaient entre Dieu et l'homme ne pouvait s'accomplir que dans la sphère inférieure de la matière, et aboutissait ainsi au panthéisme de la substance. Cette conception physique se révèle à nous d'une manière bien inattendue. Nous voyons les théosophes, toutes les fois qu'ils parlent de la rédemption et de la nouvelle naissance, les envisager au point de vue physique. Assurément cette tendance, quand on la compare à l'ascétisme catholique, accuse un progrès remarquable de la pensée mystique, puisqu'elle accentue la réalité concrète de la personnalité dans l'épanouissement supérieur de la vie véritable. Mais en ne tenant que si peu de compte de l'élément moral dans l'essence divine, elle offre un point d'appui bien dangereux à un matérialisme raffiné.

Aussi ne devons-nous pas être surpris que de faux adeptes transforment ces données théosophiques de la foi en des formules magiques de l'alchimie, de l'élixir de vie et d'autres rêveries semblables. D'ailleurs, ces doctrines ont évidemment conservé de puissants éléments de dualisme, puisque, bien loin de laisser s'accomplir le développement du corps céleste en Christ et en nous par la voie morale de la spiritualisation de l'élément terrestre, elles admettent l'existence simultanée de deux corps, dont le plus grossier, le corps terrestre, est fatalement destiné à rentrer dans la poussière et dans le néant. En outre, elles semblent encore placer dans le monde extérieur de la matière la source principale du mal et du péché. Aussi les théosophes se sont-ils toujours montrés pour le moins indifférents à l'égard de l'Eglise visible et de ses sacrements.

Le représentant le plus distingué de la théosophie allemande est Jacob Böhme, le cordonnier de Gœrlitz (1575-1624) dont Wullen a écrit (1838) la vie. Böhme s'est appliqué à la recherche des

origines du monde, et a rattaché la question de la création au problème obscur de la Trinité. Au commencement, enseigne-t-il, était l'abîme (le non-être) le premier principe noir et sombre. C'est de lui que procèdent l'amertume, le feu, la fureur et la colère; ce n'est pas Dieu, et c'est pourtant le premier principe qui existe en Dieu le Père, et qui lui fait prendre le nom de Dieu de colère. Mais il existe aussi en lui un sentiment éternel, qui souffre à la fois de désir et de malaise, qui aspire à se révéler et qui a la volonté d'engendrer. Comme on le voit, Dieu n'est pas pour Böhme, comme pour les anciens mystiques, l'être indistinct, ou néant absolu; Böhme ne considère pas comme la grandeur suprême le désert de l'infini. Il se représente Dieu non pas seulement comme un abîme obscur, comme une unité abstraite et indivisible, comme une ardeur concentrée en elle-même, mais aussi comme une volonté éternelle, comme une aspiration indéterminée de passer du néant à l'être. C'est grâce à cette aspiration que le premier principe, en vertu de la puissance du sentiment éternel, engendre le Fils, cœur éternel de Dieu, douce lumière, qui est procédée éternellement du feu consumant et qui engendre à son tour, grâce à sa puissance intrinsèque, le Saint-Esprit.

Böhme se représente donc Dieu comme un océan aux vagues sans cesse renouvelées, éternellement occupé à créer des ensembles de mondes et à manifester la richesse de la volonté éternelle, qui tend sans cesse à se manifester. Sa définition de la Trinité a pour but d'assurer la possibilité et la réalité de la création par le triple principe de la volonté en Dieu le Père, de la nature éternelle et indestructible cachée dans le sein de Dieu, et à laquelle il donne le nom de Fils, et du Saint-Esprit, qui manifeste la majesté du Père. La réalité du monde est assurée et obtenue par le mouvement du Père, qui contemple dans le miroir de sa nature éternelle et sage les types de la création, et par l'affirmation du Verbe, qui se manifeste par sa parole. Nous n'avons obtenu encore par là que des créations idéales, non pas tirées du néant, mais procédant de Dieu en trois cercles, qui reproduisent et reflètent les trois personnes de la Trinité. La chute de Lucifer, accomplie dans les cercles idéals du monde spirituel, provoque la création de notre monde matériel. Böhme envisage le péché bien moins comme une simple privation que comme la tentative de ce Titan, qui s'appelle le prince des ténèbres, de renverser l'ordre des principes éternels. Ce principe de l'égoïsme, qu'il appelle la colère, et que Dieu avait comprimé par la double action de sa volonté et de son amour, Lucifer se l'approprie et devient par là le prince du feu. Il dépose dans la créature le germe mortel du conflit entre l'amour et la colère et allume dans son sein un

feu, qui consume et paralyse en elle l'unité divine de ses attributs.

Böhme veut que nous cherchions dans les profondeurs de la Divinité le principe du mal, car (bien que Dieu n'en eût point pu concevoir la pensée sans troubler la pureté de sa lumière éternelle) le mal, dont la créature est atteinte, se trouve en fait renfermé dans le premier principe (l'abîme obscur), que Lucifer a dégagé du joug salutaire de la lumière et de la volonté, pour renverser par son moyen l'économie du plan de Dieu. Formulant un principe, que nous trouvons aussi dans le *Paradis perdu* de Milton, Böhme croit que l'homme a été créé pour combler les vides faits dans le monde des esprits par la chute de Lucifer, et pour reproduire dans l'unité harmonieuse de sa personne les trois cercles de la création idéale, qui reflétaient les trois personnes de la Trinité. Comme ces trois cercles se retrouvent en l'homme, non pas unis d'une manière indissoluble, mais susceptibles, suivant sa conduite, de modifications profondes, la chute est possible; elle a eu lieu dans le temps, et a provoqué, par les excès croissants qui en résultèrent, le courroux céleste. Toutefois la colère n'est pas entièrement séparée en Dieu de la douce lumière de l'amour. Quand les temps marqués furent accomplis, le malheur de l'humanité déchue inspira à l'amour divin le désir de se manifester à elle. Dieu amour se révéla à elle dans le sein d'une vierge, et s'associa à toutes les luttes et à toutes les tentations de la destinée humaine. Christ, pour éteindre le feu de la colère (abîme du premier principe) que le péché avait fait pénétrer dans le monde, se soumit volontairement à son influence et mourut, mais dompta la puissance des ténèbres, en rachetant la nature et l'humanité, et en créant un second paradis plus beau que le premier, et auquel nous avons accès en soumettant et en unissant librement notre volonté à celle du Créateur. C'est là la foi véritable, fruit du repentir et de l'adoration mystique, qui permet à l'âme d'être revêtue d'un corps céleste.

Assurément le système mystique de Böhme laisse encore l'imagination et le cœur l'emporter sur les données de la raison et de l'histoire. Böhme se laisse bien plus dominer par les tendances contemplatives de son âme qu'il ne les domine, et il ne sait ni exposer ses théories, ni leur donner un développement systématique et rationnel. On doit reconnaître toutefois dans son exposition des dogmes de Dieu, de la création, de la chute et de la rédemption un réalisme plastique et vivant, dont la philosophie idéaliste des temps modernes n'a pas tenu assez de compte. Böhme a une méthode moins rigoureuse, mais aussi un plus grand respect pour la réalité des faits. Il était réservé à l'école d'Œtinger, de François de Baader et de Schelling

de dégager du chaos confus d'idées et de définitions imparfaites de Böhme plus d'une pensée ingénieuse et féconde, et de savoir aussi les mettre en lumière. Le disciple le plus éminent de Böhme est Gichtel (1638-1710), fondateur de l'ordre des *frères-anges*, secte mystique, dont les chefs ou prêtres devaient s'imposer toutes les privations et le célibat le plus rigoureux, enseigner le rétablissement de toutes les âmes, et se consacrer à la rédemption des hommes (Haag, *Histoire des dogmes*, I, 358). Gichtel enseigne que Dieu est amour, que la colère est contraire à son essence, et ses disciples, obéissant à un tout autre esprit que Böhme, qui voulut toujours demeurer, malgré les persécutions qu'on lui fit subir, un fils soumis de l'Eglise, tombèrent dans la dissidence, ainsi que quelques autres mystiques, tels que Petersen, mort en 1727, et Poiret, mort en 1719.

Nous ne devons pas nous étonner que la scolastique luthérienne n'ait eu pendant toute la période de son triomphe que des paroles de condamnation contre les tendances mystiques. Nous pouvons en retrouver la cause dans le dédain que celles-ci professèrent généralement à l'égard des sacrements et des institutions extérieures de l'Eglise visible, ainsi que dans leur conception idéaliste du christianisme historique. Disons aussi que l'orthodoxie luthérienne, grâce à son littéralisme mécanique et grossier, en était venue à condamner jusqu'à la piété profonde d'un Arndt ! Corvinus attaqua Arndt avec une violence extrême dans la première année de la guerre de Trente ans. Luc Osiander, de Tubingue, l'accusa en 1624 de papisme, de monachisme, etc., etc. Arndt rencontra toutefois de sérieuses sympathies, et des admirateurs sincères de son traité du vrai christianisme ; contentons-nous de nommer J. Gerhard, quelques théologiens de Wittemberg, Val. Andreæ, Glassius, Spener et Buddæus.

CHAPITRE DEUXIÈME

GEORGE CALIXTE, ET LES CONTROVERSES SYNCRÉTISTES.

Consulter : E.-L.-Th. Henke, Georg Calixt und seine Zeit, 2 vol., 1853-1856.

George Calixte, né le 14 décembre 1586, à Middelbye, dans le Sleswig, fit presque toutes ses études à Helmstedt, où il subit l'influence du grand philosophe Corneille Martini. Convaincu de la pro-

fonde vérité de l'affirmation de son maître, que la philosophie contemporaine n'avait qu'une très-médiocre valeur et qu'il était surtout utile d'étudier les anciens, il appliqua ce principe aux violentes controverses théologiques de son temps, et se demanda si l'on ne pourrait pas trouver dans l'étude de l'histoire ecclésiastique un terrain neutre, favorable à la concorde et à la conciliation de tous les partis. Soutenu par cette conviction, il se livra avec ardeur à cette étude, dans laquelle il devint un maître. Après avoir parcouru les universités luthériennes, il visita, suivant une louable coutume de cette période, les contrées réformées et catholiques. Il passa l'hiver de 1612 à Cologne, « le cheval de Troie du catholicisme en Allemagne. » Il se rendit de là en Hollande, dont les nombreux savants pouvaient lui offrir comme un résumé de toutes les sciences humaines, et passa en Angleterre, où il se lia avec Casaubon, et par l'entremise de celui-ci avec de Thou. Peu de temps après son retour en Allemagne, il fut nommé professeur à Helmstedt, et occupa sa chaire pendant quarante-deux années. Il mourut le 19 mars 1656.

La largeur de vues, qu'il devait à ses études historiques et philosophiques ainsi qu'à l'expérience recueillie pendant ses voyages, l'amena à estimer que la foi et l'amour chrétien n'étaient pas l'apanage exclusif d'un seul parti religieux, mais que chaque secte mettait en lumière quelque élément important de la vérité négligé par les autres sectes. Il fut affermi dans son opinion par les horreurs de la guerre de Trente ans, qui exercèrent une grande influence sur sa carrière et qui lui révélèrent les tristes résultats de l'intolérance et de la polémique. Il prenait volontiers pour devise la parole de saint Jérôme : « Dieu n'est pas assez pauvre pour ne posséder d'Eglise qu'en Sardaigne ; la chrétienté tout entière lui appartient. » Il aimait à relever les éléments du christianisme qui se retrouvent dans toutes les sectes et que le catholicisme lui-même a conservés, et a laissé dans l'ombre les dogmes qui divisent entre eux luthériens, réformés et catholiques, pour relever l'esprit du vrai catholicisme sur les bases de l'enseignement primitif, conservé par toutes les Eglises, bien que dissimulé en partie sous des additions postérieures (1). Il voulait mettre un terme aux guerres civiles qui déchirent le sein de l'Eglise chrétienne, et voir les chrétiens, jusqu'alors absorbés par des querelles intestines, s'armer ensemble pour la défense de la vérité contre les ennemis du dehors, et s'unir pour la propagation d'un christianisme vivant chez les peuples

(1) C'est l'esprit qui anime son introduction à l'Augustinus, De doctrina christiana, et au Commonitorium Vincentii Lirini, 1629. Voir aussi le traité de Tolerantia reformatorum, le Desiderium concordiæ ecclesiæ sarciendæ, 1656. De auctoritate antiquitatis ecclesiasticæ, 1639.

idolâtres. Ces tentatives généreuses d'union furent la préoccupation constante de Calixte et jouèrent aussi un rôle important sur le développement de ses principes théologiques. Il eut des relations suivies et fraternelles avec le théologien Paréus de Heidelberg, et avec l'Ecossais Duræus, qui passa sa vie à voyager de contrée en contrée pour chercher à faire triompher ses idées iréniques (1). A l'instigation du grand électeur palatin, il déploya aussi, bien qu'inutilement, le plus grand zèle dans le colloque, tenu en 1645, à Thorn, entre les catholiques et les deux communions protestantes.

Calixte fut sans contredit le premier théologien allemand de son siècle après Jean Gerhard, et vit ses grandes capacités reconnues par ses adversaires comme par ses amis, et justement appréciées par des princes tels que le duc Auguste de Wolfenbüttel, le duc Ernest le Pieux de Saxe et le grand électeur palatin. C'était un homme supérieur, un théologien homme d'Etat, un sincère ami de la patrie allemande, enfin un ennemi inflexible de l'Italie et des jésuites. Son extérieur, qui révélait un mélange harmonieux de fermeté et de douceur, avait quelque chose d'imposant en même temps que de sympathique. Il consacra son éducation hors ligne et son érudition immense au service d'une cause sérieuse et sainte, à laquelle il s'était livré tout entier et dont il ne s'écarta jamais. Sur plus d'un point il reproduit les tendances du génie de Mélanchthon, mais nous estimons que c'est au sein de l'Eglise anglicane qu'il aurait trouvé la sphère la plus sympathique et la plus favorable à son génie.

Ses contemporains, bien loin d'adopter cette largeur chrétienne de vues et cette sympathie cordiale, étaient même pour la plupart incapables de le comprendre, et lui adressèrent jusqu'à sa mort les reproches les plus injustes. Calixte fit ses premières armes contre les jésuites, que nous pourrions considérer comme les représentants de cette tendance, qui a transformé de plus en plus dans les temps modernes le catholicisme romain en une secte. Le colloque de Hœmelschenburg entre lui et quelques théologiens catholiques roula sur l'Ecriture sainte, et lui fournit l'occasion de déployer son érudition, sa puissance dialectique, et de recueillir ses premiers lauriers. Il engagea plus tard une polémique ardente avec le jésuite Erbermann, de Mayence, et son ancien condisciple et ami V. Neuhaus, devenu à Cologne apostat et jésuite, qui chercha dans ses écrits à provoquer le grand théologien évangélique par ses calomnies et ses insultes. Si Calixte, malgré son extrême modération, déploya à l'égard des jésuites

(1) Iréniques, ou conciliatrices, d'Irénée, Père de l'Eglise, qui a le premier déployé dans ses écrits ces tendances pacifiques et modérées. (A. P.)

une âpreté qui ne lui était pas habituelle, c'est qu'il les envisageait, en tant que défenseurs avoués de l'infaillibilité du saint-siége, comme les ennemis les plus dangereux de ses projets d'union. Vers 1640, à l'apogée de sa réputation, Calixte, après quelques escarmouches d'avant-poste avec Büscher, du Hanovre, dut engager une lutte ardente contre les chefs de l'orthodoxie régnante, Mathieu Hoë de Hoënegg, Hülsemann, Calov, Weller, Dannhauer, Dorsche, Scharf, Myslenta de Kœnigsberg et Höpfner lui-même, de Leipsig. Les trois premiers, en particulier, envisageaient ses opinions comme le bouleversement des principes fondamentaux de la vérité luthérienne. Ce furent eux qui donnèrent à son école l'épithète de syncrétiste; ils allèrent jusqu'à emprunter aux jésuites un de leurs principaux arguments et à accuser Calixte d'ouvrir par sa neutralité coupable les voies à l'athéisme. Leur influence funeste et leur polémique aveugle ont fait échouer toutes les tentatives d'union de Calixte et, grâce aux divisions et aux haines qu'ils ont attisées entre les diverses communions protestantes, ils ont contribué pour beaucoup à la disparition des principes évangéliques d'un grand nombre de provinces allemandes dans le cours du dix-septième siècle. Mais à leur tour ils ne purent parvenir à chasser de l'Eglise luthérienne une tendance théologique, qui n'adorait pas à deux genoux la Formule de concorde, et à rédiger un nouveau symbole, capable de garantir l'Eglise luthérienne de l'hérésie et de l'hétérodoxie pour les siècles à venir.

Calixte a rendu à la théologie les services les plus éminents et les plus divers. Il a su conserver à Helmstedt la réputation qu'elle s'était acquise dans les sciences philologiques et philosophiques grâce aux travaux de Casélius et de Corneille Martini. Il s'efforça de rattacher la théologie à toutes les branches de l'activité humaine, et de lui assurer le rôle prépondérant dans le développement intellectuel et moral de l'humanité. Calixte, du reste, était bien éloigné de vouloir placer la raison au-dessus de la révélation, mais, convaincu de leur commune et divine origine, il affirmait qu'elles ne doivent pas se contredire et qu'il y a entre elles un accord secret, que la science doit mettre en lumière (1). Calixte assigne à la raison, outre les facultés qui sont indispensables pour la compréhension de tout principe, le pouvoir de reconnaître par ses seules forces la vérité, bien que cette intelligence

(1) Calixte a cherché à établir ce principe dans ses deux traités de la vérité de la religion chrétienne (en latin, 1633) et dans son discours de la vraie religion, et de l'état de l'Eglise. Il reconnaît des éléments de la religion véritable dans le paganisme lui-même, et y puise des arguments en faveur de la nécessité historique du christianisme. C'est dans l'Evangile que l'on retrouve les prin-

de la vérité soit encore bien imparfaite, ou plutôt qu'elle ait besoin d'être vivifiée, soutenue et complétée par la révélation que Dieu nous offre dans la Parole sainte. Douloureusement frappé par le spectacle des désordres dont l'Allemagne était le théâtre, il consacra plusieurs écrits à l'exposition et à la défense de la méthode scientifique des études théologiques, dont il craignait la décadence rapide.

Son *Apparitus theologicus* constitue une sorte d'encyclopédie théologique, qui comprend aussi l'histoire littéraire et la méthodologie. Calixte commence par circonscrire les limites de la théologie, et ses rapports avec les autres sciences, historiques aussi bien que philosophiques. Il saisit cette occasion pour montrer la grandeur de l'œuvre assignée à la science théologique. Il considère la philosophie et la philologie comme les deux ailes, sans lesquelles personne ne peut, sans avoir le sort d'Icare, s'élever dans les hautes sphères de la théologie scientifique. Comme c'est dans l'Ecriture sainte qu'elle est appelée à puiser les vérités fondamentales du salut, la théologie doit chercher à retracer avec méthode le contenu de la Bible, à l'exposer avec précision et à la défendre avec ses meilleures armes. Telles sont les bases de l'exégèse, de la dogmatique et de la polémique, à laquelle se rattache l'apologétique. Son histoire littéraire, sortant des bornes étroites de la confession luthérienne, aborde les écrits de toutes les autres Eglises qui se partagent le monde chrétien. Calixte établit trois degrés de la science théologique, le catéchisme ou les *loci*, l'exégèse et enfin l'histoire ecclésiastique. C'est la base solide qui permet de comprendre les diverses controverses des partis religieux et les nombreux devoirs du ministère. Ces cinq degrés de l'éducation théologique, exégèse, histoire, dogmatique, polémique et apologétique (avec l'annexe des questions liturgiques), constituent l'enseignement de l'université. Calixte a traité en maître tout ce qui touche à l'histoire ecclésiastique. Il ne veut pas que l'historien se contente d'une chronique sèche et morte; Thucydide et Tacite sont à ses yeux deux modèles du genre. Ce qu'il faut, c'est de bien saisir les traits généraux d'une époque, pour étudier et juger à leur lumière les faits particuliers. Son exemple et ses travaux ont donné droit de cité à l'histoire dans la théologie

cipes cherchés ou dénaturés par le monde païen. Il existe une religion antique et éternelle. En étudiant à cette lumière son histoire, et les effets qu'elle a produits, on en arrive à démontrer, non pas directement la vérité de la religion chrétienne, mais la légèreté de ceux qui la repoussent sans avoir voulu se laisser guider par sa lumière. Au contraire, quiconque cherche avec sérieux la vérité, et lit avec droiture la Parole sainte, se sent tout pénétré d'une force divine, qui lui communique une foi certaine et inébranlable. Comme on le voit, si l'élément intellectuel l'emporte dans cette méthode, l'élément religieux ne fait certes pas défaut.

allemande. Calixte a aussi commencé une histoire de la liturgie ou du culte chrétien, qui dans son esprit devait établir l'accord existant entre le culte de l'Eglise primitive et celui de l'Eglise luthérienne.

Nous ne devons pas négliger de relever les grands services que ses deux épitomés de dogmatique et de morale ont rendus à la méthodologie. Son petit traité, court et succinct, mais plein d'idées fécondes, qui est le résumé de ses lectures sur la dogmatique recueillies par ses disciples, a créé la méthode analytique, qui repose sur la base de la Réforme et qui répond à la synthèse des véritables intérêts de la vie religieuse et intellectuelle. Calixte veut traiter les vérités de la religion chrétienne non comme des thèses discutables, mais comme des sources de sanctification et de vie. Aussi aborde-t-il en premier lieu les causes finales et traite-t-il dans son introduction générale du but final de la théologie, qui est la vie éternelle, ou béatitude. La théologie se propose de conduire l'homme au but de sa destinée. La troisième section traite des moyens dont elle dispose, et qui sont, en tant que principes, le décret éternel de Dieu et Christ ; en tant que moyens, au point de vue objectif la Parole et les sacrements, au point de vue subjectif ou humain la repentance et la foi. Le ministère de la parole a pour mission et pour fonction de mettre en contact l'homme et les grâces objectives de Dieu. Tel est aussi le motif, pour lequel Jésus-Christ a fondé l'Eglise. La deuxième partie aborde les questions qui se rapportent à l'Eglise visible et militante. L'Eglise se compose de tous les peuples qui ont été appelés par Dieu à en faire partie. L'Eglise est une monarchie dont Jésus est le souverain, qui rassemble sous son ombre tous ceux qui participent en commun au saint sacrement de l'autel. Calixte aborde enfin les questions de la fondation, de la conservation et de la défense de l'Eglise (1). Sa méthode analytique fut suivie par plus d'un théologien en dehors de sa propre école (2).

La théologie morale de Calixte n'a pas une grande importance. Bien qu'il n'ait pas séparé la morale de la dogmatique dans son

(1) Cette division de la matière théologique, particulière à Calixte, place la question de Dieu dans la seconde partie, et fait servir les points, qui se rapportent à Dieu comme être et comme créateur, de base et d'appui pour la doctrine du sujet auquel s'adresse la théologie. La question de Dieu occupe ainsi une place singulière entre l'immortalité et l'homme. Les autres théologiens, qui ont suivi la méthode analytique, ont paré à cet inconvénient, en divisant le but final de la théologie en un but objectif, qui est Dieu, et en but subjectif, qui est la possession de Dieu, et ils ont ainsi replacé l'idée de Dieu en tête de toute la dogmatique.

(2) Hénichius, Institutio theol. dogm., 1655, a été le manuel dogmatique du Hanovre jusqu'au dix-huitième siècle. Schramm, De compendio Henichii, 1711. Joach. Hildebrandt appartient à la même école. Ab. Calov adopta lui aussi la méthode analytique.

énumération encyclopédique des branches de la théologie, il n'en a pas moins retracé à grands traits, bien que d'une manière incomplète, l'esquisse de la théologie morale, et a imprimé ainsi une impulsion nouvelle et vigoureuse à une science, dont Mélanchthon, Chytræus, Thomas Venatorius et autres avaient posé les premiers jalons, mais qui avait été longtemps reléguée à l'arrière-plan, ou confondue avec la dogmatique. Il a cherché à assigner le rôle, qu'elle mérite, à la morale évangélique en face des prétentions de la morale philosophique, qui occupait toujours le premier rang dans les écoles et dans les systèmes. Ce qui distingue à ses yeux la morale chrétienne, c'est qu'elle s'adresse non pas à l'homme naturel et pécheur, pour lequel la morale philosophique est lettre morte, mais au chrétien régénéré et croyant, dont elle décrit les devoirs et auquel elle montre les conditions qui pourront, non pas lui assurer la vie éternelle, mais la lui conserver et l'affermir, après qu'il l'a reçue de la bonté de Dieu. Nous retrouvons les mêmes principes dans l'*Institution morale* de Buddæus (1711), et dans l'abrégé de théologie morale de Töllner (1762). Calixte examine successivement les questions du sujet et de l'objet de la morale théologique. Il entend par là non point les domaines du souverain bien, mais les lois, auxquelles doit obéir le chrétien régénéré. Il avait du reste abordé déjà dans la question de la nouvelle naissance non-seulement l'état de grâce et les vertus intérieures du chrétien, mais encore ses rapports extérieurs avec l'Eglise et avec la vie civile. Comme le chrétien conserve les caractères fondamentaux de l'homme, communs à tous les chrétiens ou inconvertis, Calixte examine aussi à plusieurs reprises les questions qui s'y rapportent, sans pouvoir donner une forme définitive à sa conception théologique première, ce qui amène quelque confusion.

Etudions avec quelques détails à quel point de vue Calixte envisage le principe matériel et le principe formel. Sa théorie, après tout, ne se distingue pas essentiellement de la théorie officielle. Il assigne le premier rang à la Parole de Dieu, et lui reconnaît la puissance intrinsèque d'attester la certitude divine de ses enseignements. Il l'appelle aussi le dernier principe, qui possède en lui-même la certitude, la crédibilité et l'autorité. Calixte, aussi bien que les scolastiques luthériens, reconnaît à l'Ecriture sainte les caractères de αὐτόπιστος, ἀνυποδεικτός (c'est-à-dire indémontrable, et qui se justifie elle-même). Toutefois l'argument, auquel il attache le plus de prix, repose sur l'autorité divine inhérente à l'Ecriture sainte. Calixte a fait une étude approfondie de ce dernier principe. Il veut que l'on donne le nom d'autorité à la puissance, que toute nature raisonnable, qu'il s'agisse de Dieu, des anges ou de l'homme, exerce, en

faisant usage de son intelligence ou de sa volonté, pour se concilier au dehors l'adhésion des intelligences ou l'obéissance des volontés. Cette puissance attractive est due à une vertu intérieure de celui qui la déploie. L'autorité de Dieu est absolue et souveraine, et toute autre autorité n'a d'efficace que dans la mesure de sa communion avec le souverain principe. Seule l'Ecriture sainte peut prétendre ici-bas à l'infaillibilité et à la certitude, parce que seule elle possède la puissance divine de convaincre et de toucher les âmes, et que cette puissance elle la doit à la volonté de Celui qui l'a donnée par amour à la terre. L'efficace de l'Ecriture procède de Dieu, et a pour effet de communiquer au croyant les biens dont elle est le gage.

Comme on le voit, Calixte reconnaît aux enseignements de l'Ecriture sainte la faculté de se rendre témoignage à eux-mêmes; ce témoignage présente chez lui aussi un caractère presque exclusivement intellectualiste, car il s'applique plus à convaincre la raison, qu'à communiquer à l'âme, comme Luther, la certitude personnelle de son salut et de sa justification par la foi. On est d'autant plus surpris de voir Calixte déduire directement du témoignage personnel, que les enseignements scripturaires se rendent à eux-mêmes, l'autorité divine de la forme elle-même qu'a revêtue la Bible dans le cours de son développement historique, qu'il ne l'identifie nulle part avec la parole même de Dieu. L'Eglise elle-même possède une parole de Dieu, qui est renfermée dans l'Ecriture sainte, non pas sous une forme littérale, mais en fait et en principe, d'après le sens général de ses déclarations. Calixte retrouve la parole de Dieu non-seulement dans les textes originaux et dans les traductions de la Bible, mais aussi dans le symbole des apôtres, et jusque dans les canons des conciles œcuméniques des cinq premiers siècles. Ces canons n'auraient assurément aucune autorité, s'ils étaient contredits par les enseignements de l'Ecriture sainte, et ils n'ajoutent rien à son contenu, car celle-ci suffit à elle seule pour le salut des croyants.

Calixte attache aussi une grande importance aux traditions dogmatiques de l'Eglise primitive, qu'il estime avec raison trop négligées par ses contemporains. Il ne veut nullement recourir à la méthode romaine et suppléer aux obscurités de l'Ecriture par une tradition, qui a besoin, au contraire, de s'appuyer sur le témoignage de la Parole de Dieu, mais veut simplement obtenir par là une certitude absolue et objective des éléments fondamentaux de la vérité, renfermés dans les innombrables déclarations de la Bible, qui constituent dans leur ensemble la doctrine chrétienne essentielle, élevée au-dessus des Eglises et des sectes. L'essentiel dans l'Evangile c'est ce qui a été enseigné et cru toujours, partout, et dans tous les temps.

Tous les enseignements, que le cours des siècles est venu ajouter à ce fonds commun, sont ou condamnables, ou inutiles pour le salut.

La communauté des hommes sur la terre, à laquelle nous donnons le nom d'Eglise, renferme dans son sein les éléments les plus purs et les plus parfaits de l'humanité. C'est elle qui possède tous les trésors de la sagesse humaine, et c'est aussi à elle, que Dieu a accordé la grâce précieuse de ne jamais dans son ensemble tomber dans l'erreur absolue et irréparable. L'existence d'une Eglise infaillible de Dieu sur la terre nous est garantie par son témoignage, et surtout par les affirmations positives de l'Ecriture sainte, que Calixte appelle l'école et la citadelle de la vérité. Sans doute les controverses, les hérésies, les enseignements humains ont singulièrement ébranlé son prestige et mélangé le vrai avec le faux dans le cours des âges, mais toutes ces perturbations ont contribué aussi à mettre plus en lumière cette infaillibilité de l'Eglise, telle qu'elle nous est attestée par les écrits et par les monuments des premiers âges, qui nous montrent l'unité qu'elle possédait à l'origine, avant d'avoir été dénaturée par toutes ces additions successives, c'est-à-dire pendant les cinq premiers siècles. Aussi le *Consensus quinquesæcularis* possède-t-il une autorité, qui ne le cède qu'à celle de l'Ecriture sainte. L'Eglise romaine, en proclamant par l'organe des jésuites l'infaillibilité du pape, a gravement compromis la véritable catholicité de l'Eglise.

Comme on le voit, ces études historiques ont pour but de justifier les tentatives d'union de Calixte, qui aurait voulu voir l'Eglise revenir à une période d'unité vivante et sainte, antérieure à toutes les controverses et à tous les schismes. Elles ont aussi puissamment contribué au libre épanouissement des sciences théologiques. Si l'on établit, en effet, que le symbole des apôtres renferme les vérités fondamentales de l'Evangile, et que les siècles les plus pieux et les plus fidèles n'ont pas exigé du chrétien une profession plus étendue de sa foi, si, de son côté, l'Eglise ne demande rien au delà des symboles œcuméniques professés par l'Eglise une et vivante des cinq premiers siècles, la science voit s'entr'ouvrir pour son activité une carrière aussi vaste que féconde. Remarquons, en outre, avec Henke (qui a le premier relevé le fait), que Calixte est bien éloigné (comme on l'en a si souvent accusé), de se proposer pour but de ses tentatives généreuses d'union une réconciliation impossible avec le catholicisme tel quel, et surtout avec la théorie jésuite de l'infaillibilité absolue du pape. Tout au contraire, sa théorie large et féconde a rendu plus facile et plus puissante l'œuvre de l'apologétique et de la polémique protestantes. Les adversaires catholiques de la Réforme lui reprochaient surtout d'être une nouveauté; ils ne voulaient voir dans l'assertion évangé-

lique de la clarté des saintes Ecritures qu'une affirmation vide de sens, réfutée par le simple fait des interprétations contradictoires des mêmes passages. L'Ecriture devait démontrer l'évidence, qu'elle renferme; les jésuites en concluaient à la nécessité en matière de foi d'un juge suprême, visible et vivant. Déjà les théologiens antérieurs à Calixte, Flacius, les auteurs des centuries de Magdebourg, et Jean Gerhard, avaient invoqué en faveur de leur thèse le témoignage d'explications empruntées à tous les docteurs et à tous les siècles, et conformes au véritable enseignement évangélique. Ces citations isolées pouvaient être repoussées par les catholiques au nom du témoignage de l'Eglise tout entière, supérieur à quelques opinions particulières.

Calixte s'est proposé de réfuter à l'avance cette objection et d'en ébranler la portée. Grâce à son immense érudition patristique, il a démontré que la doctrine des Eglises évangéliques, conforme au véritable sens des Ecritures, avait été dans ses traits principaux, et qui se rapportent à l'économie du salut, professée sans interruption et pendant cinq siècles consécutifs par l'Eglise primitive. La clarté des saintes Ecritures repose sur la base immuable d'une tradition constante et respectée, qui s'étend jusqu'au concile d'Orange de 529. Calixte en tira cet argument précieux, que les théologiens catholiques, sur les points débattus entre eux et l'Eglise évangélique, n'ont le droit de s'appuyer ni sur l'Ecriture sainte, ni sur la tradition primitive, et doivent reconnaître, en vertu du principe absolu posé par eux-mêmes que l'Eglise véritable repose sur une foi constante et immuable, que toutes les additions dogmatiques, postérieures au sixième siècle, sont, sinon fausses et condamnables, tout au moins inutiles et superflues pour l'économie générale du salut. Calixte a établi par les arguments les plus rigoureux et les plus solides de l'érudition historique que l'Eglise romaine professe des idées nouvelles, inconnues à la tradition primitive, et souvent même repoussées par elle. C'est ce qu'il a fait pour les dogmes romains de l'infaillibilité du pape, du célibat des prêtres (bien qu'il lui reconnaisse une certaine supériorité morale), de la suppression de la coupe, du sacrifice de la messe et de la transsubstantiation.

Ces divers travaux permirent à l'Eglise luthérienne de se rapprocher sur le terrain de la science historique des travaux d'un Daillé, d'un Blondel, des Basnage, et de quelques autres théologiens anglais. Calixte n'a pas écrit une histoire complète de l'Eglise. Les théologiens de cette époque se contentaient de puiser dans les documents immenses rassemblés dans les centuries de Magdebourg, et disposés par ordre de matières. On publia à plusieurs reprises des abrégés des centuries, mais on se borna à reproduire leurs jugements historiques,

pendant la période ascendante de l'orthodoxie luthérienne, et seule l'école de Calixte se permit des jugements plus modérés et plus impartiaux sur plusieurs points. Nous pouvons résumer en quelques traits le point de vue adopté dans les centuries de Magdebourg. L'Eglise primitive a reproduit fidèlement l'idéal de l'Eglise, grâce au don absolu du Saint-Esprit, qui lui a assuré la possession de la pure doctrine, et en particulier du trésor inappréciable de la justification par la foi. L'Eglise évangélique, qui a reproduit fidèlement ce pur enseignement de l'Eglise primitive, se voit forcée de soutenir contre l'Eglise romaine une lutte pleine d'amertume et d'acharnement, parce que celle-ci a corrompu la voie des premiers jours. C'est là l'œuvre de l'antechrist, qui a conçu le plan de séduire l'Eglise par l'institution de la papauté et par ses rêves de monarchie universelle, et qui l'a pénétrée jusqu'à la moelle de son venin. Ce sont les puissances sombres et invisibles, qui ont entraîné par de faux miracles l'Eglise dans des abîmes toujours plus profonds, et dont la malice et la puissance se concentrent dans l'institution de la papauté. Ce sont ces puissances des abîmes et du péché, qui ont corrompu l'enseignement d'hommes aussi pieux qu'Augustin et qu'Athanase. Toutefois les témoins n'ont pas fait entièrement défaut à la vérité dans le cours des âges et la Réformation a remis en lumière la vérité éternelle. D'après cette théorie la vérité n'a pas d'histoire; c'est l'erreur, qui se développe et qui grandit au dedans et au dehors. La vérité est une, indivisible. Réalisée déjà typiquement par l'Eglise primitive, elle n'a pas à progresser; le rôle de l'Eglise de Dieu doit être simplement de la maintenir pure, et en dehors des atteintes du mal.

Cette théorie de l'immobilité absolue aboutit à une grande monotonie, résultat de l'absence d'assimilation progressive de la vérité, et à des critiques injustes contre l'Eglise romaine, qui possède quelques éléments de vérité, en dépit de ses nombreuses imperfections. Les historiens catholiques, de leur côté, considèrent la vérité elle-même comme immobile, mais se développant et progressant dans les âmes fidèles. La mission de l'Eglise est de maintenir intacte sa perfection contre les hérétiques, qui attaquent ses frontières. Baronius, l'adversaire savant des centuries de Magdebourg, voit dans la papauté la plus grande bénédiction de Dieu, et envisage comme l'œuvre de Satan toute attaque dirigée contre elle. Il fut énergiquement combattu, non-seulement par les Basnage, mais encore par les gallicans Natalis, Fleury et Tillemont, qui considèrent l'épiscopat comme la seule institution capable d'affermir et de défendre l'Eglise. Calixte, bien qu'il attaque avec énergie la papauté, est plus modéré dans les jugements qu'il porte sur l'ancienne Eglise catholique. Il admet la présence

dans une Eglise d'éléments étrangers aux principes fondamentaux du christianisme, pourvu que l'Eglise particulière, qui les admet, ne cherche pas à les imposer tyranniquement aux autres Eglises. Il est vrai que ce trésor commun de l'humanité chrétienne ne répond pas strictement à la conception évangélique. Cela tient à ce que Calixte ne met pas assez en lumière le principe de la justification par la foi, qu'il n'avait pas vu universellement professé par l'Eglise des cinq premiers siècles. Les historiens catholiques et luthériens traitaient l'histoire au point de vue pratique, ecclésiastique et polémique, Calixte fait preuve de plus d'impartialité et de tact historique.

Quelque remarquables que fussent les travaux dogmatiques du maître et créateur de l'histoire des dogmes, on doit reconnaître les résultats peu satisfaisants de ses travaux apologétiques et historiques sur la question des éléments essentiels et fondamentaux du christianisme. Il ne parvint à contenter ni les luthériens, ni les catholiques, bien qu'il considérât ceux-ci comme faisant partie, dans la mesure de leur fidélité au symbole des apôtres et aux conciles des cinq premiers siècles, de cette Eglise universelle, qui affirme encore son unité au sein des Eglises particulières. Les théologiens catholiques n'en persistèrent pas moins dans leur affirmation, que les enseignements les plus récents de leur Eglise étaient renfermés virtuellement dans la foi commune des chrétiens, et que seule l'Eglise visible et infaillible avait reçu de Dieu le privilége de dégager le dogme renfermé en principe dans l'Ecriture sainte, ou dans la foi. Ils observèrent, en outre, que les évangéliques et les catholiques donnent des divers articles du symbole des interprétations différentes, et que, quand même le plan de Calixte se réaliserait, l'unité ainsi obtenue serait factice et extérieure. En fait Calixte avait laissé l'ardeur de ses espérances l'emporter sur le tact habituel de son esprit pratique, quand il avait pu croire un seul moment que les catholiques jetteraient par-dessus bord toutes les innovations antiévangéliques du moyen âge.

Les jésuites, contre lesquels Calixte eut surtout à lutter, avaient fait de l'infaillibilité du pape leur dogme favori et comme leur cheval de bataille, et la considéraient comme la seule base sérieuse de l'unité de l'Eglise. Aussi ajoutèrent-ils cet axiome : c'est celui qui est vivant et en possession, du côté duquel est le droit, au vieil argument de leur Eglise emprunté à la tradition historique, argument, dont Calixte avait voulu faire la base fondamentale de son œuvre d'union. Calixte ne devait pas avoir plus de succès du côté d'un grand nombre de théologiens luthériens, que les *controverses syncrétistes* lui rendaient de plus en plus hostiles. Les théologiens de la Saxe

électorale, qui s'étaient assigné depuis longtemps une sorte d'autorité épiscopale sur l'Eglise luthérienne, et qui voulaient faire tourner à leur avantage la haute position politique de leur souverain, envoyèrent une répréhension paternelle à Calixte, qui la repoussa fièrement avec la conscience d'un homme supérieur, d'un savant et d'un chrétien.

Il se vit dès lors assailli, avec quelques-uns de ses disciples, entre autres Latermann de Kœnigsberg et Hornéius d'Helmstedt, par une nuée de pamphlets remplis d'injures. Exaspérés par l'insuccès de leur tentative, provoqués en outre par la noble attitude de Calixte et par le concours énergique que lui prêtèrent les théologiens de Brunswick et d'Helmstedt, les théologiens luthériens songèrent à organiser des associations secrètes, pour arrêter le fléau de l'hérésie, qui faisait des progrès si rapides. Les théologiens de Wittemberg, unis au début à ceux de Leipzig, proposèrent un colloque théologique pour apaiser les esprits (1652). Cette nouvelle tentative ayant échoué, ils demandèrent la rédaction d'une nouvelle confession de foi, et formulèrent un *Consensus repetitus fidei vere lutheranæ* (1655), qui devait résoudre dans l'esprit de la Formule de concorde toutes les controverses, qui avaient éclaté depuis lors au sein de l'Eglise luthérienne, étouffer l'hérésie de l'école de Calixte (à laquelle on reprochait quatre-vingt-huit opinions erronées) en rendant obligatoire la signature de la confession de foi pour tous les professeurs des universités luthériennes, mettre enfin un terme au scandale, que l'université d'Helmstedt donnait depuis longtemps à l'Allemagne évangélique par son refus d'accepter l'autorité des livres symboliques.

On doit observer, il est vrai, qu'Helmstedt était soutenu par le concours moral du Sleswig-Holstein, du Danemark, de la Suède, de Nuremberg et d'Altdorf. Cette dernière démarche échoua. Plusieurs princes, ceux de Brunswick, Ernest le Pieux, les ducs de Saxe, sans parler du grand palatin, avaient en horreur les controverses interminables et passionnées des théologiens, et voyaient avec terreur les passions religieuses prêtes à se déchaîner sur l'Allemagne, à peine rendue à la paix et à la tranquillité par le traité de Westphalie. Le peuple allemand, épuisé par trente années de désastres, avait besoin d'autres pensées, et d'autres consolations que de celles du *Consensus repetitus*. Néanmoins ce qui contribua surtout à l'échec des vieux luthériens, ce fut l'opposition calme, mais décidée des théologiens d'Iéna, Musæus à leur tête, qui n'aimaient pas l'étroitesse et l'injustice de ce nouveau manifeste, et qui y voyaient une source nouvelle de discussions et de schismes. Or l'université d'Iéna prenait en Allemagne un rang des plus éminents, grâce à l'influence de Jean Gerhard,

qui apprit à connaître et à estimer Calixte, après lui avoir été longtemps défavorable. L'échec de cette tentative de relever le drapeau de la Formule de concorde, tentative, dont le succès eût été pour l'Allemagne le point de départ de nouvelles divisions religieuses, fut la première atteinte portée au prestige de la vieille orthodoxie, et en particulier de Wittemberg. Déjà les tubingiens avaient en 1624 déclaré aux théologiens de Giessen, qu'ils n'avaient nullement l'intention de les prendre pour arbitres dans les questions de pure doctrine. Aussi les théologiens de Wittemberg durent-ils comprendre, en 1655, que leur déclin allait bientôt commencer.

Quoi qu'il en soit le système de Calixte ne fut point plus heureux, et ne pouvait d'ailleurs réussir, sans ébranler profondément l'existence de l'Eglise évangélique. Nous devons reconnaître que Calixte n'est à aucun titre un génie créateur, et ses principes, quelle que soit l'excellence de leurs intentions, tiennent plus de l'école que de la vie pratique. Les modifications qu'il voulut faire subir au dogme, n'ont pas une très-grande importance, et ont plus contribué à adoucir quelques aspérités de l'ancienne théologie, qu'à déposer dans le mouvement dogmatique des principes féconds pour l'avenir. S'il a refusé de reconnaître la communication réelle des attributs divins à l'humanité du Christ et l'ubiquité de son corps, il n'en a pas moins maintenu la *manducatio oralis* dans la sainte cène. Il envisage le libre arbitre comme un attribut divin de l'homme, il nie que le péché originel l'ait fait complétement disparaître, et ait contraint l'homme à pécher malgré lui, il enseigne aussi que l'homme naturel peut par ses propres forces éviter certains péchés particuliers, mais il déclare en même temps l'ensemble des forces humaines paralysé pour le bien, il proclame la nécessité d'une grâce divine, qui rétablit en l'homme les puissances de sa nature originelle, telle qu'elle est sortie des mains du Créateur. Toute son attention est concentrée dans le passé de l'humanité et de l'Eglise, qui constitue pour lui le type idéal de perfection que Dieu exige de nous, et il est amené par là à méconnaître la nécessité d'un progrès et d'un développement historiques ou tout au moins à ne point en tenir assez compte. Dans son traité des alliances, où il émet des opinions assez semblables à celles de Coccéius, il cherche à appliquer sa méthode historique à l'histoire religieuse. Il admet que l'homme reçut dans le paradis, outre les dons inhérents à sa nature et à sa vocation providentielles, et en particulier la liberté, des grâces surnaturelles, qui lui communiquèrent la perfection absolue, et qu'il devait seulement conserver intactes dans le cours de son développement historique. L'Eglise luthérienne, qui voulait faire de l'image divine et de la justice pri-

mitive l'essence de l'homme, lui a reproché sur ce point de tomber dans l'erreur du catholicisme.

Reconnaissons, toutefois, que cette théorie particulière n'a pas abouti chez lui à une conception superficielle du péché originel. Il considère plutôt, à l'exemple de Bellarmin, les dons surnaturels, bien qu'amissibles, comme appartenant à la notion complète de l'homme, de telle sorte que sans eux l'homme serait bientôt devenu la victime d'une anarchie complète. Par contre il ne craint pas d'enseigner une perfection réelle de l'homme dès le début, ce qui le met dans l'impossibilité d'admettre que l'incarnation de Jésus-Christ a plus enrichi l'humanité, que le péché d'Adam ne l'avait appauvrie. Le christianisme et la Réforme ne sont à ses yeux qu'un retour vers le passé. Reconnaissons, pour être juste, que les opinions de ses adversaires aboutissent à la même conséquence. Calixte, dans son traité, adopta aussi l'opinion traditionnelle, qui fait remonter l'histoire de l'Eglise jusqu'aux origines de l'Ancien Testament, et il s'appuie sur ce fait, que c'est la même foi, que de tous temps Dieu réclame de tous ceux qui doivent être sauvés. Or comme son tact exégétique ne lui permet pas de retrouver la Trinité nettement formulée dans l'Ancien Testament, il semblerait devoir en résulter qu'elle n'est pas nécessaire au salut, bien que clairement enseignée dans les livres de la nouvelle alliance. Calixte n'ose pas aller si loin, et, pas plus que Coccéius, il ne veut admettre une supériorité des hommes du Nouveau sur ceux de l'Ancien Testament dans leur participation à l'économie du salut. Il évite d'employer la formule de son collègue Hornéius, que les bonnes œuvres sont nécessaires au salut, mais il déclare qu'elles en sont la *conditio sine qua non*, et que certains péchés graves, qu'il qualifie de péchés mortels, peuvent faire déchoir l'homme de l'état de grâce. Tout en admirant ce souffle moral, qui traverse tout le système de Calixte, nous devons en même temps constater, qu'il n'établit que des rapports extérieurs et sans pénétration entre la grâce et la liberté, entre l'homme et Dieu. Selon lui, la grâce soutient et assiste simplement la liberté humaine. Tout en débarrassant sa doctrine de l'inspiration des exagérations étranges d'une théopneustie littérale, et en n'y voyant qu'un secours divin, qui préserve de l'erreur les écrivains sacrés demeurés des hommes dans le sens vrai de ce mot, Calixte n'a pas su acquérir une notion satisfaisante de l'union de l'Esprit de Dieu avec l'âme humaine. Assurément, l'orthodoxie rigide, qui transforme les hommes inspirés en de simples machines, laisse, elle aussi, l'homme et Dieu étrangers l'un à l'autre.

Le principe fondamental lui-même, auquel Calixte a attaché son nom et consacré sa vie, l'union des diverses Eglises évangéliques

sur le terrain commun de l'Eglise primitive, n'est pas absolument vrai et renferme quelques erreurs sérieuses. Certainement c'est bien à l'amour du chrétien, qu'il appartient de rechercher ce qui unit, plutôt que ce qui divise, et la Réforme elle-même a pris pour devise le rétablissement de l'Eglise évangélique dans sa pureté primitive. Mais aussi on ne peut pas admettre que l'esprit chrétien retrempe ses forces aux sources mêmes de la vie, sans y puiser des convictions, et sans y recueillir des trésors demeurés inconnus jusqu'à lui aux générations antérieures. Le simple retour d'un siècle aux errements du passé quelque respectable qu'il soit, est chose moralement et spirituellement impossible, et, à supposer qu'il pût être réalisé, il entraînerait pour l'esprit humain et pour le développement historique de l'Eglise des pertes sérieuses et irréparables.

On ne peut le méconnaître. Calixte croit avoir trouvé le remède aux âpres controverses de son temps dans le simple retour aux formules indécises d'un passé disparu depuis quinze siècles. Tout en ayant été inspiré par le pressentiment des différences réelles, qui existent entre l'Eglise et l'école, entre la foi et la théologie, il a aussi affaibli la religion sur plusieurs points importants. En effet, comme il ne retrouve pas la justification par la foi nettement formulée dans le symbole des apôtres, il n'a pas su saisir son importance capitale pour le salut de l'âme et l'unité de l'Eglise. Nous devons ajouter que son symbole d'union ne précise pas, et ne reproduit pas toujours avec la même netteté les anciens symboles, auxquels il veut donner force de loi. Dans la plupart de ses écrits il réclame les canons des conciles, qui se sont prononcés sur les questions de la Trinité, de la christologie, de l'antiprédestinatianisme et de l'antipélagianisme (Milève et Orange).

Cela tient à ce que Calixte s'attache plus à restreindre la quantité, qu'à modifier la qualité des dogmes nécessaires au salut, et professe le même intellectualisme que ses adversaires orthodoxes. En fait, la formule dogmatique n'est pas l'essentiel en religion, ce n'est qu'une image, une ombre de la vérité elle-même, et l'on peut dire qu'il s'agit avant tout pour l'âme, dans l'intérêt de sa sanctification intérieure, d'entrer en communion intime et directe avec la vérité elle-même, c'est-à-dire avec Jésus-Christ. C'est là précisément la grande lacune de la piété de Calixte, et l'on peut dire aussi de sa méthode historique, qu'elle n'a pas su aboutir à une conception vivante et intime de la personne historique du Rédempteur.

Calixte a compté un grand nombre de disciples enthousiastes et d'amis fidèles parmi ses contemporains. Nous devons mentionner au premier rang l'ami et le collègue de son long professorat, Hornéius,

mort en 1649; son successeur Titius, Schrader, Scheurl, l'éminent Conring, Dœtrius, Hénichius, Paul Müller. Helmstedt était le centre de l'école de Calixte, qui fut aussi représentée à Kœnigsberg par Latermann et par les deux Behm ; à Rinteln, la seconde université du landgraviat de Hesse, par Hénichius, Pierre Musæus, et Eckart; à Altdorf par Hackspan, Dürr, Deyling, etc. En outre, Calixte avait des disciples dans le Holstein, le Danemark, la Suède, et jouissait d'une réputation vraiment européenne. Son fils, Frédérich-Ulrich, qui lui était inférieur sous le double rapport du talent et du caractère, a publié un grand nombre de ses manuscrits et continué la controverse syncrétiste.

Ses disciples ont cultivé tout particulièrement l'histoire ecclésiastique et l'exégèse ; tous sont restés fidèles aux idées d'union du maître. On comptait au seizième siècle trois articles fondamentaux, qui séparaient les luthériens des calvinistes, à savoir la sainte cène, la personne de Christ, et à partir de 1600 la prédestination. Les théologiens de Rinteln, lors du colloque de Cassel (1661), avec les théologiens de Marbourg, en citèrent un quatrième, le baptême, et surent formuler les points controversés par les deux communions avec une telle netteté et une telle précision, que les luthériens rigides ne purent y trouver rien à redire. Ils conclurent, après une discussion sérieuse et profonde, que les deux Eglises pouvaient néanmoins se tendre la main d'association, sans que l'Eglise luthérienne se rendît coupable du péché contre le Saint-Esprit. Les concessions extrêmes faites au catholicisme par Calixte, qui reconnaissait dans son système la présence de toutes les vérités nécessaires au salut, entraînèrent l'abjuration d'un certain nombre de princes allemands ou tout au moins leur servirent de prétexte. Calixte n'avait pas compris combien ce fond évangélique se trouvait étouffé sous une masse d'erreurs antichrétiennes, et combien dans l'Eglise romaine l'erreur l'emportait sur la vérité et en avait paralysé l'essor dans ses disciples les plus sérieux. L'école de Calixte prit à Kœnigsberg une attitude de plus en plus sympathique au catholicisme. Fabricius, d'Helmstedt, favorisa par ses conseils peu évangéliques l'abjuration d'une princesse de la maison régnante. En somme, l'école de Calixte a été surtout une pépinière d'érudits, pour lesquels la littérature et la vie sociale et politique avaient plus de prix que les grands intérêts de la vie morale et religieuse. Aussi la verrons-nous s'associer aux luttes de l'orthodoxie luthérienne contre le piétisme de Spener. Nous devons toutefois signaler comme de nobles exceptions des hommes tels que le pieux théologien Juste Gésénius, disciple et ami de Calixte.

CHAPITRE TROISIÈME.

SPENER ET LE PIÉTISME ; LES FRÈRES MORAVES.

I. — *Epoque de Spener et Francke.*

Sources. — Hossbach, Spener und seine Zeit. — Tholuck, Geschichte des Rationalismus, Abtheilung I, 1865, article Spener dans Herzog's Realencyclopædie. — Gass, Geschichte der protestantischen Dogmatik, II, 374-499. — H. Schmid, Geschichte des Pietismus, 1863. — Göbel, Geschichte des christlichen Lebens, II, 573 sq. — Franck, Geschichte der protestantischen Theologie, II, 130-189, 213-240. — J. Rathgeber, Spener, Société des traités religieux, 1868.

L'histoire du piétisme peut se diviser en deux périodes, dont la première, qui finit à peu près à la mort de Spener (1705), nous montre ses débuts pénibles ainsi que les persécutions nombreuses qu'il eut à subir de la part de ses adversaires, et nous le révèle, en un mot, dans son attitude défensive et modeste, et aussi dans l'ardeur de son premier amour. La seconde période, au contraire (1705-1730), est toute agressive et triomphante.

La première période, à son tour, comprend plusieurs phases distinctes. Nous pouvons considérer comme un véritable prologue l'activité évangélique de Spener à Francfort-sur-le-Mein (1666-1686). A ses débuts, Spener, demeuré fidèle à l'esprit des articles de Smalkalde, se contentait de tenir dans sa maison et sous sa direction des *mutua colloquia*, ou entretiens fraternels entre les âmes altérées de vérité et les croyants de la grande Eglise. Ces réunions, qui portaient le nom de *Collegia pietatis*, simples conversations intimes, dans lesquelles disparaissait, ou tout au moins s'effaçait, le caractère dictatorial et clérical du ministère d'autorité, produisirent les résultats les plus réjouissants et les plus salutaires. Spener se vit déjà à cette époque en butte aux attaques de Conrad Dilfeld, et, tout en se conciliant l'estime et l'affection du gouvernement local, dut s'apercevoir que quelques-uns de ses meilleurs amis, désespérant de voir la piété triompher de l'esprit mondain qui avait pénétré dans l'Eglise, songeaient à s'en séparer entièrement, et tombaient même dans plus d'une erreur funeste. Il dut renoncer à sa première espérance de voir le Seigneur envoyer un réveil à toute l'Eglise, et dut borner ses efforts et ses aspirations à l'organisation de petites Eglises dans la grande Eglise, *ecclesiolæ in ecclesia*, tout en observant la plus grande prudence. C'est à cette première période qu'appartiennent ses *Pia desideria* (1675), et son traité du sacerdoce spirituel (1677), dont l'ensemble révèle tout à la fois les sentiments de tristesse et les idées généreuses

et réformatrices, dont son âme était remplie. Ce sont là deux ouvrages classiques qui exercèrent une influence décisive sur les contemporains. Spener y joignit son traité sur l'usage et l'abus des plaintes formulées contre un christianisme dégénéré (1684), traité qui avait pour but d'arrêter toute dissidence et toute velléité de schisme. En 1686, il se retira à Dresde, où il demeura jusqu'en 1691.

La seconde phase du mouvement piétiste, qui s'étend depuis 1686 jusqu'à la fondation de l'université de Halle, nous montre le développement libre et spontané de la tendance, à laquelle Spener n'avait fait que communiquer la première impulsion par ses écrits et par son exemple. L'universalité et la soudaineté de la crise prouvèrent combien les esprits étaient depuis longtemps en travail, et combien aussi le feu avait couvé pendant presque toute une génération sous les cendres du formalisme ecclésiastique. Le peuple n'avait plus besoin, comme du temps de Luther, de recevoir les premiers éléments de l'enseignement évangélique. Rassasié, pour ne pas dire plus, d'une prédication sèche et toute intellectualiste, il soupirait après un christianisme vivant et pratique. Bien des âmes désiraient appliquer dans la vie journalière la foi, dont elles faisaient profession, ne voulaient plus s'exposer à voir leur vie contredire à chaque instant les principes de leur foi; elles souffraient de sentir leur être tout entier déchiré aussi profondément par une hypocrisie spirituelle qui ne pouvait aboutir qu'au scepticisme et à l'incrédulité. Les quelques éléments de vérité évangélique, dispersés au sein des écoles et des Eglises, se réveillèrent au souffle puissant de la Parole sainte remise en lumière. Plus d'une voix se fit entendre pour réclamer plus de vie et plus de piété dans l'Eglise et un retour sérieux vers l'esprit de Luther, par la transformation radicale de la vie individuelle et par l'assimilation personnelle de la foi objective et ecclésiastique. Les moyens auxquels on eut recours furent ceux que Spener lui-même avait recommandés, c'est-à-dire les entretiens familiers, la méditation de la Parole, les lectures pieuses et la prière.

Le mouvement revêtit bientôt un caractère prononcé d'indépendance. Spener n'en a pas été le créateur dans toutes les provinces et dans toutes les villes, où ce mouvement s'est produit. Son rôle a plutôt consisté à donner des directions, des conseils, à prévenir les abus, enfin à mettre les esprits en garde contre les dangers d'une voie nouvelle et inconnue. Ce mouvement fut loin d'être calme et paisible; il eut à souffrir les résistances d'orthodoxes sans vie spirituelle, qui ne craignirent pas de recourir plus d'une fois aux armes charnelles, et qui opposèrent à un christianisme vivant et saint une foi des lèvres et une profession plus large et plus commode, en s'appuyant sur

l'ignorance et la crédulité des masses. Il en résulta sur un grand nombre de points des luttes et des résistances, dirigées surtout contre les tendances nouvelles que l'on considérait comme une véritable secte : bornons-nous à citer Darmstadt, Erfurt, Halle, Gotha, Iéna, Halberstadt, Wolfenbuttel, Hanovre, Hambourg.

Les détails de ces luttes locales relèvent de l'histoire ecclésiastique, et l'on peut dire du piétisme qu'il est une manifestation pratique plutôt que théologique. C'est ce qu'ont méconnu la plupart de ses adversaires avant Löscher. Convaincus, grâce à leur conception de la vie religieuse, que le piétisme ne pouvait revêtir une autre forme que la forme dogmatique, ils se virent amenés à le considérer comme une forme dogmatique particulière, et à rédiger contre lui un véritable catalogue d'hérésies. Il leur semblait que la foi pure et orthodoxe se développait nécessairement, et comme en vertu d'une loi physique, sous une forme harmonique et vivante. Ils estimaient que la connaissance chrétienne (*illuminatio*), sous sa forme pure et parfaite, agit spontanément sur la volonté et fait naître naturellement la vie sainte et agréable à Dieu. Comme ils plaçaient dans la pureté de la foi une confiance aveugle, ils s'abandonnèrent à une sécurité absolue et se proclamèrent les restaurateurs de l'Eglise, oubliant qu'eux-mêmes avaient les premiers porté atteinte à la pureté de la doctrine, puisqu'ils avaient transformé l'Evangile éternel et vivant en un code légal, et altéré par leur confusion de la nature et de la grâce les principes de la foi et de la nouvelle naissance. Toutes ces opinions erronées les empêchèrent de comprendre le mouvement nouveau, qui était devenu pour eux une véritable pierre d'achoppement, et d'en saisir la nécessité et la part de vérité.

Nous voulons nous borner à présenter quelques considérations générales sur ces luttes religieuses. Elles eurent lieu pour la plupart entre théologiens, et restèrent enfermées dans les limites de l'organisation ecclésiastique de leur temps. Des pasteurs en furent les chefs et, bien loin de songer à émanciper les laïques du joug évangélique du ministère, ils se proposaient simplement d'entr'ouvrir à leur piété des sphères nouvelles d'activité pratique. Remarquons, en outre, que les théologiens, qui luttèrent contre le piétisme et qui remportèrent contre lui plus d'une victoire extérieure, déployèrent généralement aussi peu de piété que de science. Les quelques théologiens savants de Leipzig et de Wittemberg se montrèrent pour la plupart intrigants, dominateurs, pleins d'astuce et d'hypocrisie; tel est le portrait que l'on doit tracer de J. Mayer, de Hambourg, et de Schelwig de Dantzig. Ces tristes côtés du pastorat orthodoxe de cette période nous sont révélés par la ligne de conduite que J.-B. Carpzov adopta dans les dis-

cussions de Leipzig, discussions qui méritent d'arrêter un moment notre attention, parce qu'elles ont été la première manifestation de l'hostilité de l'orthodoxie dominante à l'égard du piétisme.

L'année même de la vocation de Spener à Dresde (1686), deux professeurs, H.-H. Francke et P. Anton, avaient fondé à Leipzig, sans son concours, un collége philobiblique, destiné à étudier et à approfondir l'exégèse, indignement négligée par les professeurs de la faculté. Plusieurs maîtres s'étaient joints à eux, et leurs rangs furent bientôt grossis par les étudiants et par la bourgeoisie. Spener, qui les connaissait à peine de nom, se réjouit de leurs travaux et leur donna quelques directions précieuses. Ils eurent soin de choisir pour président de leur association le professeur de théologie Alberti, et de se placer sous le protectorat de l'autorité académique. Leur entreprise obtint un succès éclatant, sur lequel ils n'avaient nullement compté ; ils virent des centaines de jeunes gens se consacrer avec ardeur à l'étude de l'Ecriture sainte, et laisser désertes les froides salles, où les professeurs lisaient leurs *collegia* sur Aristote, ou sur tout autre chose que la Bible. Il en résulta aussi une profonde transformation de la vie morale, jointe à un ardent désir de sanctification et de salut ; mais comme cette ardeur, toute nouvelle et tout inexpérimentée encore, était sortie à plusieurs reprises des limites de la prudence chrétienne, la faculté ordonna une enquête qui, tout en constatant la pureté de vie et de principes d'Anton et de Francke, eut néanmoins pour résultat l'interdiction des réunions philobibliques, et la suspension prononcée contre Francke. Spener fut impuissant à conjurer l'orage. Sa propre situation à Dresde était devenue pleine de difficultés et de périls pour lui, grâce à l'austère fidélité avec laquelle il remplissait ses fonctions de directeur spirituel auprès du prince. Carpzov saisit cette occasion pour se déchaîner contre le piétisme : tel était le nom que l'on donnait déjà à la tendance représentée par Spener. Les chefs du piétisme durent s'éloigner l'un après l'autre de la Saxe électorale, mais la Saxe n'en subit pas moins pour sa part l'impulsion imprimée aux esprits par ce réveil religieux.

Les piétistes trouvèrent un asile dans les Etats de l'électeur de Brandebourg. Spener devint l'un des premiers dignitaires de l'église Saint-Nicolas de Berlin (1691), et eut pour collègues Schade et Lange ; Francke, Breithaupt et Anton furent nommés professeurs à l'université de Halle, fondée en 1694. Cet acte important assura au piétisme une position officielle en Allemagne, où les progrès rapides de la jeune université répandirent son influence. Halle devint le Wittemberg du piétisme, grâce à la réputation de ses professeurs, à la maison d'orphelins de Francke, à l'imprimerie biblique de Canstein,

enfin aux travaux missionnaires et pédagogiques de Francke. Les attaques n'avaient pourtant rien perdu de leur vivacité et de leur amertume. Spener fut en butte aux diatribes passionnées de Schelwig, Carpzov, Alberti, et des théologiens de Wittemberg; Francke fut pris à partie par J.-F. Mayer, qui s'était signalé à Hambourg par sa violence, et qui avait réussi par ses intrigues à assurer la défaite de Horb, auquel il avait reproché comme un crime d'avoir osé prétendre améliorer la version de Luther! Toutefois ces attaques étaient si furieuses, si désordonnées, et sur plus d'un point si faibles et si mal conduites, que l'opinion publique, entraînée du reste par la modération, par la piété infatigable et par l'incontestable talent de Spener, se prononça en faveur du piétisme, qui déjà avait dégénéré rapidement sur quelques points de l'Allemagne. Nous avons atteint la seconde période, qui s'étend de 1705, année de la mort de Spener, à 1740.

Dans cette seconde période l'orthodoxie luthérienne trouva un défenseur également remarquable par son érudition et par sa piété, dans la personne de Val.-Ernest Löscher, surintendant de Dresde, mort en 1749, qui dans ses *Unschuldigen Nachrichten*, de 1702-1719, et dans son *Timotheus Verinus*, se montra supérieur en dignité à son adversaire Joachim Lange (1). C'est alors que la controverse présenta un caractère vraiment scientifique, parce que chaque parti chercha à analyser et à reconnaître les principes fondamentaux de l'adversaire. Ces controverses, pas plus que le colloque de Mersebourg provoqué par Löscher, ne purent aboutir à un rapprochement des deux partis. Löscher ne voulut abandonner aucune des thèses dogmatiques, qui excitaient le plus l'antipathie des piétistes; il sembla même se complaire à les exagérer encore, et reprit dans ses ouvrages celles mêmes de ses accusations, dont les piétistes avaient démontré victorieusement l'injustice. Les temps étaient bien changés; le piétisme, convaincu de son bon droit et de sa force, passa d'une défensive timide à une énergique offensive. Löscher se vit bientôt seul dans l'arène, repoussé par ses amis aussi bien que par ses adversaires, Buddæus lui-même s'éloigna de lui, et la génération nouvelle travailla à trouver la synthèse de l'orthodoxie et du mysticisme. Löscher avait bien compris la nécessité impérieuse de cette transformation nouvelle, mais il était trop engagé dans la routine traditionnelle pour pouvoir l'imposer à sa piété et à sa raison.

Ces quelques indications suffisent pour faire comprendre l'histoire

(1) J. Lange, Antibarbarus orthodoxiæ dogmatico-hermeneuticus, 1709-11. Die Gestalt des Kreuzreichs Christi in seiner Unschuld, 1713. Erläuterung der neuesten Historie der evangelischen Kirche von 1689-1719. Halle, 1719.

extérieure du piétisme. Si nous voulons résumer les questions dans lesquelles il a exercé une certaine influence sur le développement de la théologie, nous en trouvons trois principales : la théologie, l'Eglise et la morale chrétienne. Le piétisme n'a pas voulu modifier, ou amoindrir le contenu de l'enseignement théologique, et a cherché seulement à en régénérer la forme et la méthode. Selon lui, l'Eglise enseignante doit posséder une foi vivante et active, et ses docteurs doivent être des hommes régénérés. Il demande que les étudiants recherchent la piété en même temps que la science, et ne croient pas que l'érudition puisse jamais remplacer pour eux la conversion du cœur. La vraie science théologique, au contraire, présuppose la régénération de l'âme, et la foi est la mère de la connaissance. La première place dans l'enseignement théologique appartient de droit à l'étude de l'Ecriture sainte, qui est la lumière de l'intelligence, et qui est seule capable de toucher le cœur à salut ; toutes les autres disciplines théologiques ont pour mission d'édifier les futurs pasteurs, qui seront appelés plus tard à édifier les autres.

En ce qui touche l'Eglise, le piétisme ne saurait se contenter de l'institution officielle, qui place les intelligences passives des laïques en face de l'enseignement du clergé ; ce qu'il réclame, c'est une Eglise, dont tous les membres, pasteurs et laïques, soient vivants et contribuent à l'édification commune. Spener oppose au sacerdoce luthérien, qui avait pris à l'égard des laïques une attitude analogue à celle du clergé catholique, l'idée du sacerdoce universel des chrétiens, qu'il fait reposer, à l'exemple de Luther et de Mélanchthon, sur la base évangélique de la justification par la foi, et qu'il envisage comme le devoir de contribuer à l'édification du corps spirituel de Christ, devoir dont le droit est imprescriptible et inaliénable. La puissance de la vie morale nouvelle doit arracher les laïques à leur sommeil léthargique, et combler l'abîme creusé entre eux et les membres du clergé, pour ne plus laisser subsister que la simple distinction entre des frères qui enseignent, reprennent et consolent, et des frères qui reçoivent l'instruction pour concourir, eux aussi, par leur foi agissante à l'avancement du règne de Dieu. Les laïques pieux ont à la fois le droit, et le devoir d'exercer dans le sein de leurs familles, ainsi que dans le cercle de leur vie sociale et intime, une véritable cure d'âmes. Ils peuvent s'édifier en commun par des entretiens fraternels, dans lesquels chacun, sous la direction du pasteur, a le droit de prendre la parole et de prier. Il serait à désirer que les laïques pussent se partager le travail, et s'organiser en comités sectionnaires sous la présidence du pasteur. Spener aurait voulu reproduire dans la société religieuse les institutions de la vie civile *mutatis mutandis*, et créer

des conseils presbytéraux chargés de maintenir la discipline, de choisir les pasteurs, etc., institution qui fut partiellement établie, quoique d'une manière assez étroite et incomplète, dans le Wurtemberg, par Valentin Andreæ, vers 1640.

Le piétisme voulait enfin accomplir une réforme complète des mœurs. La communauté religieuse devait devenir aussi une communauté morale, et faire comprendre à ses membres que le Seigneur exige la sanctification de tous les disciples de Jésus-Christ. Pour arriver à ce résultat, la morale chrétienne doit condamner formellement tout ce qui donne la moindre prise à l'amour du monde, tout ce qui peut troubler, agiter ou distraire l'âme, danse, théâtre, luxe des vêtements et de la table, jeu, conversations et lectures frivoles et inutiles. Spener a été, sur ce point, beaucoup plus modéré que les continuateurs de son œuvre. Il reconnaissait en morale bien des choses indifférentes (*adiaphora*), et ne voulait, en toutes choses, prévenir que l'excès, assuré que des jouissances permises avaient pour résultat, sans compromettre l'âme, de fortifier et d'aguerrir le corps.

Les orthodoxes rigides se montrèrent, au début, favorables à ces divers principes de Spener. Balth. Mentzer, de Giessen, Schelwig, J.-B. Carpzov, J.-F. Mayer, lui témoignèrent la plus chaude sympathie, et applaudirent aux *collegia pietatis*, tant que les projets de réforme demeurèrent à l'état d'idée. Du moment toutefois où les piétistes commencèrent à les mettre en pratique, et menacèrent de troubler le calme des théologiens orthodoxes, en leur demandant de vivre, eux aussi, en nouveauté de vie, ceux-ci comprirent le danger qui les menaçait et, convaincus qu'eux seuls possédaient la vérité, ne voulant d'ailleurs modifier en rien leurs habitudes intellectuelles et morales, ils engagèrent une lutte ardente et acharnée contre les novateurs, et n'en mirent que plus en lumière le mal intérieur, qui couvait depuis tant d'années au sein de l'Eglise. Des tendances, qu'on dissimulait encore, furent proclamées ouvertement, et c'est un des arguments les plus favorables aux piétistes, que celui qui nous est fourni par le fait incontestable, que les orthodoxes furent contraints par eux de démasquer et d'afficher des principes contraires à l'esprit primitif de la Réforme et qui, aux yeux d'un observateur impartial, portent une grave atteinte à sa base fondamentale.

Nous voyons une confusion de l'Eglise visible terrestre et de l'Eglise invisible, confusion que le catholicisme a à peine osé pousser si loin, apparaître dans quelques-unes des thèses posées par les orthodoxes contre leurs adversaires, dans le cours de la controverse. Schelwig affirme que des sectaires peuvent seuls enseigner la nécessité d'une réforme dans l'Eglise, car ce n'est pas l'Eglise, mais les impies qu'elle

renferme, que l'on doit chercher à corriger. Un vrai luthérien doit éviter d'insulter l'Eglise, sa mère, en prétendant découvrir en elle des imperfections et des misères. L'Eglise visible est parfaite et irréprochable devant Dieu, parce qu'elle possède la pure doctrine. La faculté de Wittemberg déclare, en 1695, que les livres symboliques constituent sur tous les points une vérité inspirée, communiquée à l'Eglise par l'Esprit-Saint à côté de la Parole et obligatoire comme elle. Mayer veut faire signer à tous les ecclésiastiques l'assertion que les livres symboliques ne renferment que la pure parole de Dieu. Le surintendant Simon déclare hérétique quiconque professe une autre doctrine sur les points secondaires, et réclame contre lui l'excommunication. Les orthodoxes ne veulent même pas admettre que les livres symboliques soient susceptibles d'une réforme accomplie à la lumière de l'Evangile; ils ont presque oublié la distinction si naturelle établie par les réformateurs entre la foi historique et la foi évangélique, et assignent à l'Eglise telle quelle une autorité d'origine divine. Schelwig s'indigne contre Spener, qui demande que les théologiens ne donnent leur adhésion aux livres symboliques qu'après les avoir étudiés avec soin. Il est bon, sans doute, ajoute-t-il, que chaque pasteur ou professeur les lise, mais il n'est pas au pouvoir de tous de les examiner et de les comprendre. Il doit suffire aux moins instruits de croire qu'ils ne renferment aucune erreur, et de s'en remettre, pour le reste, à la sollicitude de l'Eglise, leur mère, qui a accompli elle-même cette tâche en lieu et place de ses enfants.

On ne doit pas s'étonner, dès lors, que beaucoup de chrétiens de cette période aient admis l'inspiration des livres symboliques. Une tradition investie d'une autorité divine intrinsèque, par le fait qu'elle se substitue à la Bible et qu'elle en paralyse ou en fausse l'étude, demeure impuissante et stérile tant qu'elle ne s'est pas incarnée dans des personnages vivants. La confusion entre l'Eglise visible et l'Eglise invisible, la divinisation de celle-là dans sa forme historique, aboutissent à la glorification de ceux qui sont investis par elle des attributions du ministère. Aussi voyons-nous Simon assigner aux décisions du ministère évangélique une sanction égale à celle de la Parole, et Löscher lui-même reconnaît au ministère une vertu divine indépendante de la piété ou de l'indignité de celui qui en est investi, parce que, dit-il, toute parole de Dieu renfermée dans la Bible, les livres symboliques ou la prédication évangélique, possède une vertu intrinsèque qui illumine toute intelligence entrée en contact avec elle, et commence en elle par ce seul fait l'œuvre de la régénération. Le pasteur n'est pas un instrument, mais un sanctuaire du Saint-Esprit, qui agit sur les âmes par la seule vertu de son ministère. La controverse

ardente contre Schade montre aussi quelle importance extrême on attachait à la confession individuelle (dont Luther n'avait nullement affirmé le caractère obligatoire), et à l'absolution donnée par le pasteur.

Spener maintint contre Schade la légitimité de cette double institution, mais, fidèle à l'esprit de Luther, il ne plaça pas l'accent sur le fait que le pasteur devait et pouvait prononcer un jugement formel sur la réalité de la réconciliation du pécheur avec Dieu, fait vers lequel inclinaient les orthodoxes. La confession était, à ses yeux, non pas un acte du domaine judiciaire, mais l'offre de la part de Dieu du pardon des péchés non-seulement aux croyants actuels, mais aussi à ceux qui seraient appelés, plus tard, à accepter la vérité, offre dont l'efficace dépendait de la liberté responsable du fidèle, qui pouvait s'assimiler par la foi la grâce qui lui était offerte, ou la tourner en dissolution par son endurcissement. L'Eglise, fidèle à l'esprit de son Maître, devait éviter seulement de jeter les perles devant les pourceaux

Enfin, en ce qui touche les laïques, les orthodoxes luthériens trouvaient dans leur conception du baptême un puissant argument en faveur de l'identification qu'ils prétendaient établir entre l'Eglise visible et l'Eglise invisible. Conrad Dilfeld ne comprenait pas l'insistance avec laquelle Spener réclamait des jeunes étudiants en théologie la conversion du cœur. Ceux-ci n'avaient pas assurément besoin d'une grâce particulière de l'Esprit-Saint, puisqu'ils l'avaient reçu une fois pour toutes, lors de leur baptême. L'absence de la régénération peut priver l'étudiant du bonheur éternel, mais ne saurait l'empêcher d'achever ses études. Un chrétien régénéré n'a sur les autres aucun avantage dans l'étude de la théologie. L'étude sérieuse et approfondie de la matière aurait pu faire de Platon et d'Aristote de grands théologiens, quand bien même ils auraient considéré les mystères de la religion chrétienne comme des fables grossières. Avec ses prétentions, Spener veut avoir sans doute non pas des théologiens, mais des prophètes, et trahit ainsi l'enthousiasme sectaire qu'il cache sous de pieuses apparences.

Ces questions se rapportent à l'élément théologique des controverses piétistes. Les principes, que nous avons vus professés par les soi-disant orthodoxes, nous ont montré que ceux-ci concevaient l'Eglise luthérienne comme une institution homogène, définitive, investie par Dieu de pouvoirs divins, grâce à l'abdication volontaire en sa faveur du Saint-Esprit, qui a cessé d'agir directement sur les âmes, et qui les a livrées à l'autorité absolue de l'Eglise. Non pas assurément que les fidèles doivent être entièrement privés du secours de la grâce, mais il suffit qu'un auditeur entre en contact avec la Parole

de Dieu lue ou prêchée, pour ressentir l'influence sanctifiante de l'Esprit de Dieu. Tous ceux qui s'occupent de la Parole sainte reçoivent directement de Dieu une force et une illumination surnaturelles, qui renferment virtuellement les premières grâces de la régénération. Il est incontestable que cette théorie, en renversant les rapports établis primitivement par l'économie du salut entre le Créateur et ses créatures, aboutit à un véritable déisme, dont la base est surnaturelle et dont le mode d'action est purement magique. Il ne saurait plus être question pour nous d'une communion directe avec Dieu, qui a cessé de conserver des rapports vivants et historiques avec le monde. Il renferme sa grâce (personnelle à l'origine, et qui jusqu'alors découlait de sa communion avec l'âme) dans l'enveloppe sensible de l'Eglise, du ministère, de la Parole et des sacrements, dont les grâces agissent d'elles-mêmes et d'après le mode des lois physiques.

L'expérience a montré à bien des reprises, et de la manière la plus manifeste, que la communion de l'âme avec les choses finies, même les plus saintes et les plus parfaites, ne pouvait nous garantir la possession de Dieu lui-même; que, pour arriver à la source de toute vie, l'âme doit s'élever au-dessus du monde de l'expérience et de la matière, que c'est là ce qui distingue la foi de la superstition; enfin que l'homme naturel, à moins d'être arraché à lui-même, ne peut que tomber dans l'illusion dangereuse et mortelle pour son âme, qui consiste à se croire en possession de ce qu'il doit commencer par chercher avec ardeur. J. Lange l'a bien reconnu, l'orthodoxie dominante assigna à des forces purement humaines une efficace divine, et tomba ainsi dans le pur pélagianisme, ne craignit pas d'affirmer l'impossibilité absolue de tout contact de l'âme avec la Divinité, et flétrit comme un enthousiasme sectaire la foi en l'action continue et immédiate du Saint-Esprit sur les consciences et sur les cœurs.

A ce titre, Spener a dégagé de nouveau des entraves traditionnelles d'une orthodoxie morte et intellectualiste les sources vives et primitives de la religion et de la Réforme, et en a rouvert l'accès aux âmes altérées de sainteté et de justice. Il ne se contente pas d'enseigner avec la vieille orthodoxie la communion immédiate de l'âme avec l'infini et sa participation à la vie divine comme une grâce possible, mais il envisage aussi la recherche sérieuse de cette communion comme l'un des devoirs les plus importants du chrétien. C'est là pour lui non pas un axiome de sa raison, non pas un enseignement objectif accepté sans contrôle, mais un fait d'expérience vivante et intime, qui devient le point de départ et le centre de son activité réformatrice.

Le Dieu que Spener connaît, le Dieu qu'il adore, est le Dieu vivant

et vrai et non pas un Dieu qui se renferme dans sa solitude immense, pour laisser agir à sa place les grâces renfermées dans les sacrements et dans la Parole, grâces qui avaient pour but, non pas de le remplacer, mais de conduire les âmes à lui. Il reconnaît une Providence directe et spéciale, dont l'action est surnaturelle, bien qu'obéissant à ses propres lois ; il envisage les miracles du Nouveau Testament comme quelque chose de plus que des faits merveilleux accomplis dans le passé ; à l'exemple de Luther, il les voit se reproduire chaque jour dans le grand miracle de la régénération, qui transforme le vieil homme en un fils de Dieu. Les grâces divines ne sont pas à ses yeux de simples institutions humaines recevant une puissance magique et mystérieuse, qui leur permet de faire rayonner dans l'âme les dons de Dieu avec les procédés et d'après les lois des forces physiques, mais des moyens dont le Saint-Esprit se sert pour travailler et transformer les consciences.

Bien loin d'être soumis à l'institution du ministère évangélique, Dieu, qui l'a créé, lui communique son efficace selon son bon plaisir. Les ministres de la parole, qui veulent exercer avec fruit la charge auguste dont ils sont investis, doivent être eux-mêmes régénérés et convertis et avoir fait l'expérience intime des grâces de ce Dieu, dont ils sont les ambassadeurs auprès des fidèles. Spener n'a pas voulu transformer le fond même de l'enseignement théologique, et il n'a pas même cherché à rapprocher les deux grandes communions évangéliques. Il veut faire passer la vérité de la tête dans le cœur et dans la vie pratique. En restituant à la Parole sainte la place d'honneur, qui lui revient de droit dans la théologie et dans l'Eglise, il refuse à l'Eglise et à l'Etat le droit de donner force de loi aux livres symboliques, et n'envisage comme obligatoire leur maintien qu'en tant qu'ils sont conformes à l'enseignement de la Parole de Dieu.

Nous pouvons acclamer dans cette controverse le réveil de l'enseignement primitif de la Réforme, obscurci et dénaturé par les théories intellectualistes de la scolastique luthérienne. Il ne s'agit plus pour le chrétien de conserver au fond de l'âme les ignorances et les défaillances morales de l'homme naturel, interrompues de temps en temps par les actes de confession et par l'absolution sacerdotale du prêtre, et aboutissant à une légèreté coupable, ou à une incertitude pleine d'angoisse. L'œuvre accomplie par le Saint-Esprit est une œuvre de rénovation et de vie, un réveil de la véritable personnalité spirituelle, qui se développe par la voie libre et morale de la sanctification progressive.

Spener et le piétisme primitif ont admirablement mis en lumière la grande vérité, méconnue par bien des orthodoxies, que la rédemp-

tion et la justification doivent avoir pour conséquence et pour complément l'épanouissement d'une vie sainte et agréable au Seigneur, et l'œuvre qu'ils ont entreprise est pénétrée d'un puissant souffle moral. Nous voyons déjà cette tendance morale se manifester dans l'idée que se fait de la nouvelle naissance et de la foi le piétisme, qui ne la réduit pas à n'être qu'un acte purement divin et dans lequel l'homme, plongé dans un état de passivité absolue, ne joue aucun rôle. Cette thèse, qui est celle de l'orthodoxie symbolique, aboutit logiquement au double décret de prédestination. Spener, au contraire, fait de la repentance sérieuse et de l'aspiration de l'âme vers la sainteté les conditions de sa participation à la grâce divine. Les œuvres, dit-il, sont présentes dans la foi, qui renferme en principe la reconnaissance pour Dieu et l'amour de ce qui est saint et juste. Les œuvres procèdent donc nécessairement de la foi, et ne contribuent en rien à la justification du fidèle. La morale reprend ses droits avant, pendant, et aussi après la nouvelle naissance.

L'homme a été renouvelé par Dieu, non pour jouir passivement de la possession impersonnelle de Dieu, mais pour devenir ouvrier avec lui dans le développement et dans le triomphe du bien en lui et autour de lui. Le piétisme fait consister cette sanctification personnelle dans le renoncement de l'âme à tous les plaisirs du monde et dans l'élément actif de l'expansion du royaume de Dieu. La pensée consolante de l'activité féconde et vivante de la morale évangélique soutient Spener, et lui fait entrevoir par la foi des jours de rénovation spirituelle pour l'Eglise sur la terre. Cette espérance sublime lui fit exprimer à son lit de mort le désir d'être enveloppé dans un linceul blanc, et déposé dans un cercueil garni de blanc, parce qu'il ne voulait emporter rien de noir avec lui dans le sépulcre. Il avait, ajoutait-il, assez longtemps gémi ici-bas de la misère et de la langueur de l'Eglise, pour laquelle il avait porté le deuil, et sur laquelle il avait soupiré et pleuré dans le fond de son âme.

L'espérance d'un avenir glorieux de l'Eglise est l'un des traits particuliers à la piété de Spener. Il veut que les forces morales consacrées au service de l'Eglise soient vivifiées par une foi nourrie de l'espérance sublime de l'Evangile, et possédant, grâce à elle, l'idéal des principes qu'elle doit tendre à placer toujours plus à la base de son activité. Il ne croit pas, comme beaucoup de théologiens luthériens, que l'homme a accompli sa destinée le jour où ses péchés lui ont été pardonnés par Dieu. *Spener mit en lumière le premier, et développa dans les âmes la conscience d'une activité indépendante et personnelle, qui travaille à la réalisation dès ici-bas du but assigné à la vie.* Il applique à la vie présente bien des devoirs et bien

des gloires, que les théologiens reléguaient d'ordinaire dans la vie future. Il n'estime pas que, pendant le règne terrestre de mille ans, que Dieu réserve dans l'avenir à son Eglise, le péché et le mal aient encore complétement disparu, et substitue à cette pensée le principe de la disparition progressive du mal. Il voit dans ce règne de mille ans bien moins la substitution du gouvernement visible de l'Eglise par Jésus-Christ, et de l'action surnaturelle de Dieu aux efforts et aux travaux des hommes, que la manifestation de la grandeur et du triomphe de l'humanité régénérée, qui se consacre toujours plus au Seigneur et qui travaille avec un redoublement de zèle à la sanctification des âmes.

L'escatologie de Spener a revêtu dans le second siècle de l'Eglise évangélique la même forme que le chiliasme du second siècle de l'Eglise primitive. Ces deux tendances, en effet, se sont proposé de déraciner dans les chrétiens, absorbés par la préoccupation absolue de l'infini et de l'absolu, l'illusion dangereuse que l'âme, en possession du salut et des grâces qui y sont attachées, est arrivée au but et doit se borner à conserver intact jusqu'à l'heure de la consommation éternelle le trésor inappréciable, que la miséricorde divine lui a octroyé. Toutes deux appellent les fidèles à devenir ouvriers avec Dieu dès ici-bas, et à tramer de leurs mains agiles le tissu de leur bonheur éternel. On peut observer que l'Eglise évangélique de la fin du dix-septième siècle exprime dans sa foi au règne de mille ans le pressentiment, dont elle est vaguement pénétrée, de la grande mission historique que la Providence lui a assignée dans le monde après l'avoir délivrée des horreurs de la guerre de Trente ans, et le piétisme a eu l'insigne honneur d'entr'ouvrir le premier à la foi évangélique ces vastes horizons et de guider ses premiers pas dans la carrière de l'activité scientifique et missionnaire. Les nombreuses institutions de Halle, maison d'orphelins, société biblique, évangélisation des juifs et des païens, qui étaient l'application, aussi variée que féconde, de devoirs honteusement négligés par l'orthodoxie régnante, sont les signes avant-coureurs de cette ère nouvelle, dont nous contemplons les progrès sérieux et rapides.

Si le piétisme a ses rayons, il a aussi ses ombres et nous révèle, une fois de plus, la grande loi providentielle du mélange de puissance divine et de faiblesse humaine inhérent au développement historique et ecclésiastique du christianisme au sein de l'humanité. Nous pouvons néanmoins faire remonter la responsabilité des erreurs du piétisme à la haine que l'incrédulité lui témoigna dès le début, et à l'opposition de ceux qui, au sein de l'Eglise, le repoussèrent au nom de ce qu'ils estimaient être la vérité, opposition qui entraîna, par réac-

tion, le piétisme à exagérer ses principes et à déployer en face de l'Eglise une attitude sectaire qui était, à l'origine, bien éloignée de l'esprit et des intentions de Spener. L'impulsion, ainsi détournée de sa marche première, n'a pas repris sa direction primitive, et le piétisme triomphant a déployé, à son tour, autant d'étroitesse et d'intolérance que l'orthodoxie du dix-septième siècle.

L'idée que le piétisme se fait des devoirs de la vie morale nous révèle déjà les lacunes de sa théorie. La morale piétiste se renferme dans les limites étroites de la piété personnelle. Au lieu de comprendre le devoir pour le chrétien régénéré de développer à la lumière de sa foi les aptitudes diverses que Dieu lui a données, et de travailler à pénétrer de l'esprit de la création spirituelle toutes les virtuosités et toutes les puissances de la création première, elle se concentre dans le travail de la sanctification individuelle et des progrès intimes de l'âme arrachée à l'ignorance et au péehé. Elle envisage le monde sinon comme un ennemi, du moins comme un suspect, et ne sait établir aucune distinction entre le monde naturel et le monde dénaturé, ce qui tient aussi à ce qu'elle accentue d'une manière trop étroite et trop incomplète le caractère nouveau et exceptionnel du christianisme, qu'elle ne sait pas rattacher au plan primitif du Créateur. Aussi son attitude en face du monde est-elle aussi hostile que négative, car elle craint d'entrer en contact avec lui, et ne saisit pas la nécessité de le pénétrer de son esprit, et de le faire concourir à la réalisation du royaume de Dieu par le développement des lois qui lui sont propres, régénérées par le souffle chrétien. En plaçant ainsi l'âme dans une attitude défensive, et même hostile en face du monde, le piétisme lui interdit l'accès des sphères nombreuses d'activité morale, qui lui auraient permis d'étendre le champ de ses observations et de déployer les forces vivantes de sa foi.

Nous pouvons nous en rendre compte en relevant le fait qu'il envisage la vie morale de l'homme sous une forme abstraite, qui ne laisse que peu de place aux manifestations nombreuses et variées qu'elle comporte dans le plan de Dieu. L'art et la science lui sont demeurés à peu près étrangers, et il en est venu à considérer comme un principe mauvais tout le domaine du beau. Le piétisme veut et entend renfermer l'homme dans le cadre étroit de la piété et de la conversion individuelle et tout ce qui ne s'y rattache pas d'une manière directe et intime, tout ce qui ne concourt pas à ce but unique est à ses yeux, entaché d'inutilité, sinon de mal formel. La conversion individuelle a pris, dans le piétisme, la place de la pure doctrine dans l'orthodoxie scolastique. Elle se suffit à elle-même, elle conserve et défend son principe avec un soin si jaloux, qu'elle redoute même de

le perdre en le développant au dehors; toute son activité tend, non pas à s'épanouir au dehors et à pénétrer le monde de son esprit, mais à se replier sur elle-même. Son inspiration fondamentale est le souci de son propre salut, et Dieu a voulu que la foi inactive en fût dépossédée. Aussi le piétisme n'est-il point parvenu à arracher le chrétien à la légalité, et à faire naître en lui l'assurance inébranlable de son salut, car il n'a pas su lui donner comme mot d'ordre de son activité l'amour du prochain, l'amour qui s'oublie pour son objet, qui se consacre à lui, bien loin de le transformer en un instrument de son égoïsme, et qui assure ainsi son propre bonheur en accomplissant à son égard les devoirs que Dieu lui impose. Nous avons vu que l'orthodoxie luthérienne tendait à se concentrer dans la foi qui possède le salut et qui devient le principe religieux de la vie nouvelle et à se complaire dans sa possession, au lieu d'y puiser une inspiration nouvelle.

Nous avons vu aussi que le piétisme condamne la jouissance égoïste du salut, et prêche la foi active et pratique que les réformateurs avaient les premiers proclamée. Il n'en est pas moins vrai que cette foi pratique et vivante n'a pas su encore s'élever au-dessus des limites étroites du moi, puisqu'elle subordonne l'amour du prochain au désir exclusif du salut personnel. Il en résulte que la morale piétiste est généralement étroite, pleine d'inquiétude et d'angoisse, et qu'elle méconnaît le grand principe de l'Eglise, parce que, pour elle, le prochain n'est plus pour le chrétien qu'un moyen d'avancer sa sanctification et de manifester la gloire de Dieu, et aussi parce qu'elle a substitué le devoir à l'amour.

Assurément, le piétisme a voulu réaliser un idéal supérieur à l'idée que se font de l'Eglise les orthodoxes, chez lesquels l'amour du prochain offre souvent un caractère trop humain et trop peu pénétré de l'amour de Dieu. Toutefois, en se concentrant, comme nous l'avons montré, dans l'œuvre du salut personnel, et en lui subordonnant toutes les autres facultés de l'âme, il rompit les anciens liens qui rattachaient l'homme à la société de ses semblables comme hommes et comme membres de la même Eglise extérieure (liens que d'ailleurs la persécution tendait elle-même à relâcher de plus en plus), sans pouvoir y substituer encore les liens plus puissants et plus doux de l'amour chrétien. S'il avait pu s'élever à une conception supérieure des rapports qui existent entre la nature et la grâce, et saisir les points de contact providentiels qui relient la première à la seconde création, le piétisme aurait pu communiquer à son activité morale une impulsion énergique, et prendre en face de l'Eglise, de la science, de l'Etat et de l'art, une attitude plus utile en même temps

que plus digne. Pour s'être replié sur lui-même, et pour avoir cru que la sphère dans laquelle il s'était concentré renfermait tous les devoirs ainsi que toutes les aptitudes de la vie chrétienne, il s'est imposé une tâche que l'on peut qualifier de monastique et d'étroite, et qui laissait de côté des devoirs qui n'auraient pu que lui être profitables, et dont la pratique large et intelligente aurait hâté les progrès du royaume de Dieu dans le monde.

Si nous concentrons un moment notre attention sur la science, il nous sera facile de reconnaître que le piétisme de Halle n'a pas su lui rendre justice. Il oublia que Dieu a assigné à l'humanité le monde tout entier comme théâtre de son activité intellectuelle et morale, et, en restreignant au cercle étroit de l'édification toutes les études de l'intelligence, il a méconnu l'indépendance et la sainteté intrinsèques de la vérité. Dans sa lutte contre une scolastique frivole et vide, il a eu raison d'affirmer la nécessité pour les théologiens de l'expérience personnelle des vérités qu'ils sont chargés d'enseigner, mais il a fait lui-même fausse route dans cette question en ce qui touche la science. En exigeant, en effet, de tout théologien appelé à exercer dans l'Eglise un ministère scientifique ou pratique, le don divin de la nouvelle naissance, il obligeait l'Eglise à formuler une sorte de manuel des critères de la régénération, et il exposait les âmes à la double tentation de l'hypocrisie et du fanatisme.

Il y a plus, en opposant à la thèse orthodoxe « que l'illumination véritable de l'âme peut s'accomplir avant l'apparition en elle de la nouvelle naissance, grâce à son contact avec la Parole et les sacrements, qu'elle le doit même, parce que la nouvelle naissance ne peut s'accomplir que chez ceux qui ont subi ce premier travail, » sa thèse favorite, « que la régénération doit nécessairement précéder toute perception vraie et sérieuse de la vérité, » le piétisme tombe lui-même dans l'erreur, parce qu'il méconnaît l'importance pour toute piété sérieuse de la parfaite intelligence de la vérité objective. Une régénération qui s'opère immédiatement en l'homme, et qui n'y a pas été préparée par une connaissance véritable de la loi divine, par la pratique et l'expérience de la vie morale, par une aspiration plus ou moins précise et claire vers la rédemption et le salut, ne peut s'accomplir que d'une manière aveugle et magique. Un observateur impartial ne peut donner raison ni aux orthodoxes ni aux piétistes, parce qu'il doit envisager le développement normal de la vie morale de l'homme comme une évolution, qui communique la valeur de l'illumination chrétienne à la connaissance, encore bien imparfaite, de l'homme naturel, par le moyen de la foi qui fait pénétrer dans sa volonté et dans son cœur les effluves de la grâce.

Assurément, l'orthodoxie scolastique est tombée dans l'erreur la plus grave et la plus dangereuse en faisant dépendre l'efficace de la Parole de Dieu de la grâce du ministère, et en assujettissant la possession du salut à d'autres conditions que la Parole et que la foi, en contradiction avec le principe matériel de la Réforme. Mais les piétistes, eux aussi, en se laissant entraîner à dire que seul le chrétien régénéré est un vrai théologien, et que seule la prédication d'un tel homme peut toucher les âmes à salut, se sont, sans s'en rendre compte, sensiblement rapprochés de la thèse orthodoxe. On a eu tort, par contre, de reprocher aux piétistes de mépriser la Parole de Dieu et les sacrements, car, s'ils réclament une communion directe de l'âme croyante avec Dieu par l'action du Saint-Esprit, ils sont bien loin de vouloir supprimer tout intermédiaire. Le médiateur sensible et humain entre Dieu et l'homme est la Parole. Spener dit de la sainte cène que c'est un des moyens les plus efficaces que Dieu ait mis à la portée de l'humanité pour la rendre participante de la nature divine. La faculté de Wittemberg considéra cette thèse comme contraire au principe de l'Eglise luthérienne, et lui opposa l'affirmation que la sainte cène, tout en étant un trésor inappréciable, ne devait, à aucun titre, être préférée à la Parole ou au baptême. Le piétisme ne pouvait pas, en vertu de son principe si hostile à l'*opus operatum*, assigner au baptême des enfants l'importance exceptionnelle que lui reconnaissaient les orthodoxes. L'accent placé par lui sur l'élément subjectif de l'œuvre du salut, et l'importance qu'il attachait au sentiment individuel de la rédemption, ne lui ont pas permis de bien comprendre le développement de la conscience personnelle du chrétien sur la base de la grâce prévenante de Dieu, s'attestant, d'une manière personnelle pour l'enfant, dans l'acte du baptême.

Comme on le voit, sur le terrain pratique aussi bien que dans le domaine de la science, le piétisme ne pouvait répondre qu'imparfaitement aux besoins de réforme de l'Eglise. Il n'a pas plus le droit de se substituer à l'Eglise tout entière que le monachisme ne peut prétendre à représenter le catholicisme. Il est vrai d'ajouter que les adversaires du piétisme n'étaient pas plus parfaits que lui sous ce rapport, et que la régénération réclamée par le piétisme est aussi indispensable pour le ministère que le sont les sacrements pour l'Eglise. Ces faits réunis nous attestent que les deux partis, aussi incomplets l'un que l'autre, avaient également besoin d'un principe supérieur, qui les purifiât en les complétant.

Le piétisme de l'Allemagne du Nord, bien qu'il ait compté dans ses rangs quelques hommes distingués, ne révèle que trop clairement, par les ouvrages qu'il a produits, l'absence d'études scientifiques pro-

fondes. La piété et l'expérience religieuse des étudiants étaient l'objet des soins les plus minutieux et les plus assidus, mais les professeurs étaient trop disposés à oublier que toute étude, pour être profitable et moralisante, réclame des travaux profonds et savants, inspirés par un ardent amour de la vérité. Bien que Lange ait protesté contre ce reproche, il n'en est pas moins vrai que les piétistes n'attachèrent qu'une valeur médiocre à la philosophie, bien que le premier auteur allemand d'un système indépendant d'Aristote et de sa docte cabale, Leibnitz, fût le contemporain de Spener. Louis Lange crut devoir recourir au pouvoir civil pour chasser de Halle Ch. Wolff, qui chercha le premier à exposer le système de Leibnitz sous une forme systématique. Francke, après avoir présenté, en 1695, malgré l'avis défavorable de Spener, une critique assez vive de la traduction de Luther, se laissa arrêter par les misérables arguments d'un J.-P. Mayer (1). Lange a publié plus tard un commentaire biblique en quatre volumes, sous le titre de *Lumière et Droit* (1729); mais le désir de trouver des applications édifiantes à chaque ligne, est loin de contribuer à la clarté et à la justesse de l'interprétation. Son grand ouvrage historique sur la période qui s'étend de 1689 à 1719, est un véritable plaidoyer *pro domo sua*, qui ne repose sur aucune étude objective et impartiale.

L'histoire impartiale de l'Eglise et des hérésies de Gottfried Arnold, en quatre volumes (1699), offre un plus grand intérêt. Arnold, dont la piété est aussi intime que profonde, a réagi avec une telle énergie contre l'Eglise, qu'il cherche dans les sectes hérétiques la saine tradition de la vie spirituelle, qu'il refuse à l'Eglise officielle. Il a rendu, toutefois, à l'histoire ecclésiastique de grands services, en obligeant ses successeurs à juger les hérésies avec une plus grande impartialité, et à saisir les liens qui les rattachent à l'Eglise officielle

(1) Francke a encore publié en 1723 ses Prælectiones hermeneuticæ, dans lesquelles il cherche à établir des exceptions à la règle officielle, basée sur l'interprétation d'après l'analogie de la foi. Il distingue entre le sens littéral ou pédagogique, et le sens spirituel accessible aux seuls chrétiens régénérés. Nous considérons comme ayant une plus grande valeur intrinsèque les écrits de J.-J. Rambach, Commentatio de idoneo sanctarum litterarum interprete, 1720. Institutiones hermeneuticæ, 1723. Dans ce dernier ouvrage il exige de l'exégète outre les connaissances philologiques un certain tact religieux, et veut que l'on assigne avec *emphase* aux paroles dictées par l'Esprit de Dieu, tout le sens qu'elles comportent. L'analogie de la foi, qu'il maintient, est plus une analogie de la Bible, que des symboles ecclésiastiques. Il fut suivi dans cette voie par S.-J. Baumgarten. Hoffmann, à l'exemple des théologiens que nous venons de citer, admet le sens multiple, allégorique, parabolique et typique, tout en cherchant à concilier avec lui l'unité des enseignements scripturaires. Hoffmann, Institutiones theologiæ exegeticæ, 1754. Les théologiens de Wittemberg s'élevèrent avec indignation contre ces déviations de l'interprétation traditionnelle.

et qui font de cet ensemble une unité réelle et vivante. Le but que se propose Arnold n'est pas strictement historique, et il désire surtout contribuer à l'édification de ses lecteurs en subordonnant la pure doctrine à l'amour. Son exposition historique ébranle la confiance que l'Eglise a en son infaillibilité et reporte toutes ses sympathies sur les sectes, et en particulier sur les mystiques. Arnold se vit exposé bientôt aux objections et aux attaques d'Ernest Cyprian. Arnold trouve que les ecclésiastiques sont précisément ceux qui ont la vie la moins sainte et le cœur le plus dur, et il en conclut que le ministère évangélique ne vaut pas mieux que la papauté. L'antechrist n'est plus incarné pour lui, comme pour les centuries de Magdebourg, dans la personne du pape, mais dans l'ensemble de la hiérarchie catholique ou protestante. La hiérarchie approuve ce qui est mauvais, et ses critiques constituent une présomption en faveur du principe qu'elle attaque. Son ouvrage trahit une antipathie profonde contre l'organisation ecclésiastique de son temps et contre son principe de la pure doctrine, qu'il envisage comme un *opus operatum* et comme une doublure de la théorie catholique du mérite des œuvres. Weismann est plus modéré et plus impartial dans les jugements qu'il formule.

Les traités dogmatiques, qui abondent dans les écoles piétistes, n'ont que médiocrement contribué à l'avancement de la science (1). Ces traités substituèrent, il est vrai, à la forme scolastique lourde et pesante de leurs adversaires, une méthode plus claire et plus limpide, mais tombèrent dans l'indéterminé et dans le vague, sans faire faire à la science un seul pas vers la solution de quelques-uns des problèmes les plus difficiles de la théologie. Les appels fréquents faits par le piétisme et par les écoles mystiques qui s'y rattachent à l'expérience personnelle et à l'action directe du Saint-Esprit réclamaient impérieusement le contrôle salutaire d'une règle supérieure, qui pût servir de contre-poids à la fantaisie et au caprice de l'expérience particulière. En réalité, cet appel au témoignage de l'Esprit-Saint fut souvent substitué à un développement scientifique demeuré étranger au piétisme, qui ne fit faire de progrès qu'à la morale chrétienne et à la théologie pratique (2).

(1) Spener, Evangelische Glaubenslehre, ein Jahrgang Predigten vom Jahr 1687, édition de 1717. Breithaupt, Institutionum theologicarum, lib. II, 1693. Theses credendorum atque agendorum fundamentales. Halle, 1701. G. Anton, Collegium antitheticum. Freylinghausen, Grundlegung der Theologie, 1704. Compendium der Theologie, 1723. J. Lange, Œconomia salutis, 1730. Sous une forme plus polémique : Antibarbarus orthodoxiæ dogmatico-hermeneuticus, 1709-11. On peut ranger aussi le traité de Spangenberg, Idea fidei fratrum, 1782, parmi les livres qui ont un caractère tout particulièrement pratique et édifiant.

(2) Breithaupt, Theologia moralis. Halle, 1734. Joac. Lange, Œconomia salutis eaque moralis, 1734. Löscher, Wernsdorf et autres furent scandalisés par le sim-

A partir de la mort de A.-H. Francke (1724), le piétisme ne fit plus que dégénérer et languir dans le nord de l'Allemagne, dont Halle était comme la métropole. A mesure qu'il perdait cette fraîcheur des impressions et cette verve d'exécution qui avaient marqué ses premières années, il chercha à retenir l'inspiration de son origine et à la conserver par le moyen d'une terminologie pieuse, bientôt stéréotypée comme le patois de Canaan de nos jours, par une sévère discipline extérieure et par une méthode d'éducation de la vie religieuse, qui substituait à la spontanéité une réflexion prématurée. Sans doute, le piétisme insista avec énergie sur la nécessité de la nouvelle naissance et de la certitude du salut, et tint un plus grand compte de la régénération que l'orthodoxie, qui n'y voyait que le don divin de la puissance de croire, et qui l'estimait accomplie dans l'âme du fidèle dès le jour de son baptême. Mais le piétisme, en transportant la régénération dans le domaine de la vie consciente et réfléchie, perdait de vue la base objective de la grâce prévenante, qui peut seule assurer à la vie nouvelle un appui sérieux et un développement rapide. En sacrifiant l'impression immédiate de la grâce à la recherche de la certitude du salut, il substitua toujours plus à la simplicité confiante et enfantine de la foi des premiers jours la réflexion spirituelle, la recherche anxieuse de son adoption par Dieu, le désir enfin de posséder des critères absolus du salut, désir qui pouvait aboutir aux erreurs les plus graves.

Le piétisme du Wurtemberg a su remonter aux sources de l'enseignement évangélique primitif, et montrer que ce n'est pas tant la conscience précise de notre adoption par Dieu que la confiance enfantine, qui nous en donne la douce certitude, quand et comme Dieu le juge convenable. Dans les premières années du dix-huitième siècle le piétisme aboutit à l'hypocrisie spirituelle et à un légalisme, dont les fruits amers furent des jugements arbitraires, des schismes puérils, un orgueil spirituel immense et une absence absolue de charité, défauts et vices, qui exercèrent une influence funeste sur la

ple titre du livre : Economie morale du salut. Ils y virent un empiétement de la sanctification sur la justification. Nous retrouvons aussi l'influence de Spener dans la Théologie morale de Iæger, Tubingue, 1714; de Kortholt, Copenhague, 1717, et de J.-J. Rambach, 1739, et même dans Buddæus, Institutiones theologiæ moralis, 1711, modèle de Rambach; J.-G. Walch, et autres. Nous pouvons citer dans le domaine de la théologie pratique Weismanni Rhetorica sacra, 1689; Breithaupti Institutio hermeneutico-homiletica, 1685; J.-L. Hartmann, Pastorale theologicum, Norinb., 1678; Chr. Kortholt, Pastor fidelis, etc., 1696; G. Arnold, Geistliche Gestalt eines evangelischen Lehrers nach dem Sinn und Exempel der Alten, 2 Theile, 1704, 1723; enfin la simple explication de la doctrine chrétienne d'après l'ordre du petit catéchisme de Luther, par Spener, 1677, et ses Tabulæ catecheticæ; enfin le catéchisme de Gésénius.

piété et qui ne donnèrent naissance à aucune grande personnalité chrétienne. On peut même remarquer que quelques-uns des chefs de l'école rationaliste ont été élevés dans les écoles piétistes.

Pendant que le piétisme de Halle tombait, sous une autre forme et plus rapidement que l'orthodoxie, dans la sécheresse et dans la mort spirituelle, le mouvement religieux provoqué par Spener qui sur plusieurs points de l'Allemagne n'avait pas subi l'influence de Halle, projetait dans l'Eglise évangélique deux branches nouvelles qui, sans avoir l'importance et l'extension du piétisme, s'en distinguaient par plusieurs caractères, qui leur assuraient une puissance plus grande et plus durable, parce qu'elles avaient su éviter quelques-unes de ses erreurs les plus dangereuses, et s'assimiler certains éléments importants de la vie ecclésiastique, qui malheureusement étaient demeurés étrangers à celui-ci. Nous voulons parler de Zinzendorf et des frères moraves, et de Jean-Albert Bengel et de son école, qui, tous deux, ont également connu la liberté et l'amabilité de l'Evangile (1), et ont reçu l'empreinte profonde de sa spontanéité créatrice, tout en se distinguant par ce double trait particulier, que la personnalité puissante et vivante de Zinzendorf lui a permis de grouper autour de lui quelques âmes sympathiques et d'organiser la vie commune de cette société particulière et restreinte sur une base chrétienne, tandis que Bengel et son école, inspirés par leur affection pour la grande Eglise évangélique et émus par la vue de ses souffrances, lui sont demeurés fidèles. Bengel a ouvert la voie à une science nouvelle et vivante, entièrement affranchie du joug pesant d'une scolastique desséchée et stérile et qui, bien loin de s'en séparer, l'a pénétrée de son esprit et a exercé sur la masse chrétienne une influence salutaire et bénie. Nous pouvons envisager Bengel et ses disciples comme les précurseurs et les pères de la théologie évangélique moderne.

(1) Voir sur Bengel, Osc. Wæchter, Johann-Albrecht Bengel, Lebensabriss, Character und Ansprüche, 1865, p. 361, où Bengel parle de ceux qui ont des dispositions sérieuses et sévères de piété, mais auxquels sont inconnues la vraie connaissance des mystères de l'Evangile, la douceur et la bonté, p. 391. Ce qu'il a le plus à cœur, c'est que le chrétien croie directement, sans se plonger dans des réflexions constantes sur la nature de la foi. En demandant à une âme de posséder une foi réfléchie, on l'expose à bien des errenrs et à bien des rechutes. Tel un enfant, auquel dès ses premiers pas on crierait : Ne tombes-tu pas ? et qui tombe aussitôt. Il faut, par contre, amener à une foi réfléchie des hommes animés du même esprit que les Corinthiens. — Nous retrouvons dans Bengel un grand nombre de passages pleins de vie, d'entrain, bien éloignés du formalisme auquel le méthodisme a recours pour convertir les âmes, p. 418. Bengel dit des choses indifférentes : « Je n'en suis pas partisan, mais n'a-t-on pas trop exagéré le principe ? La gaieté naturelle est bien plus supportable qu'une tristesse naturelle, mais qui accable l'âme. » P. 422.

2. — *Jean-Albert Bengel et son école. Œtinger, Swedenborg.*

Sources. — Burk, Bengels Leben und Wirken, 1831. — Wæchter, Johann-Albrecht Bengel, etc. — Hartmann, Article Bengel, dans Herzogs Realencyclopædie. — Herm. von der Goltz, Jahrbücher für deutsche Theologie, 1861, 460-506. — Gass, Geschichte der protestantischen Dogmatik. — Tholuck, Das akademische Leben im 17. Jahrhundert.

Jean-Albert Bengel, né à Winnenden, près de Stuttgart, en 1687, mort le 2 novembre 1752, a été l'un des premiers théologiens de son temps, et, à une époque où le piétisme de Halle penchait déjà vers une décadence rapide, a puissamment contribué au réveil de la vie religieuse au sein de l'Eglise évangélique, et en particulier dans le Wurtemberg, qui avait pendant la première moitié du dix-septième siècle vidé jusqu'à la lie la coupe de l'orthodoxie luthérienne, et n'en soupirait qu'avec plus d'ardeur après une nourriture plus substantielle et plus forte, lui qui avait eu naguère le privilége de posséder un J.-Valentin Andreæ et un Hedinger. Sa piété aussi profonde que virile était également exempte de cette âpreté sombre et triste, si chère au piétisme de la décadence, et de la piété tendre, un peu efféminée et énervante de Zinzendorf. Nous trouvons en lui un précieux mélange de crainte et de confiance enfantine. Il unit à un profond respect pour la majesté divine, qui le rend indifférent à l'approbation ou au blâme des hommes, la confiance absolue du chrétien qui ne se sent plus un esclave, mais un véritable fils, qui considère comme son bien propre la demeure et les trésors de son père céleste.

Avant que Bengel eût commencé sa carrière théologique, Spener s'était concilié l'affection de nombreux amis dans le Wurtemberg, et comptait parmi ses disciples des hommes considérables, tels que Reuchlin, Weismann, Hochstetter et Iäger, qui conservèrent longtemps avec Halle des relations d'amitié et de sympathie chrétiennes. Bengel lui-même passa l'année 1713 à Halle, et en rapporta des impressions sérieuses et profondes. Grâce à son indépendance, fruit de l'esprit souabe, qui s'était déjà trahie par plusieurs travaux scientifiques, il sut se frayer sa propre voie, tout en s'assimilant les principes des autres écoles théologiques qui concordaient avec ses principes, et constitua vers 1740 une école homogène et originale.

Nous retrouvons chez Bengel, au même degré que chez Spener, la piété ardente et pratique et la conscience délicate et sévère, qui communiquent à sa personnalité religieuse un charme sympathique, et qui provoquent ce respect qu'inspire toute âme, dans laquelle on retrouve la vie et la présence de Dieu. L'élément intellectuel est aussi

très-développé chez lui, ainsi qu'un intérêt puissant et chaleureux (non plus seulement, comme dans l'école de Halle, concentré sur le salut de l'âme individuelle) pour la grande Eglise de Dieu répandue au sein de l'humanité et pour l'éducation religieuse du monde dans le passé comme dans l'avenir. Bengel se rattache sur ce point à l'espérance de jours meilleurs pour l'Eglise, que Spener exprimait sur son lit de mort, mais il sait donner à cette espérance une forme concrète et précise et la formuler dans un jugement d'ensemble sur le monde, qui lui permet de considérer le développement historique de l'humanité comme l'épanouissement de l'action divine et comme un enchaînement de faits et de tendances intimes, qui tous aboutissent à la fondation du royaume de Dieu. Toutes ces considérations se rattachent, d'ailleurs, d'une manière intime et profonde à la Bible elle-même.

Il nous est possible d'établir par de nombreux exemples que Bengel fut un fils soumis et dévoué de l'Eglise luthérienne, mais non pas un adorateur servile de la lettre et de la formule. Parlant du serment que doit prêter tout pasteur d'enseigner suivant les livres symboliques, il demande qu'on n'astreigne pas les consciences à une conformité minutieuse et trop littérale et que l'on n'exige que les points fondamentaux. « Ceux, dit-il, qui vivent selon le train du monde ont intérêt à être de bons orthodoxes. Ils croient ce qui est écrit sans avoir à passer par l'examen et par l'expérience, mais ce n'est pas là une œuvre aussi facile pour les âmes auxquelles la vérité est chose précieuse et rare. » Bengel est opposé à une union purement politique entre les réformés et les luthériens, parce qu'il n'admet que l'union spirituelle et réelle qui rattache entre eux les chrétiens régénérés des deux communions, et que l'union entre chrétiens inconvertis ne peut être qu'une illusion et qu'une apparence mensongère. Ce qu'il reproche surtout au calvinisme, c'est son Dieu despote et sa prédestination absolue, et il estime que l'opposition des luthériens contraindra les calvinistes à adoucir la cruelle formule du décret absolu.

Bengel dit du baptême qu'il unit étroitement les enfants à Jésus-Christ, mais que nous ne pouvons comprendre ce qui s'accomplit en chacun d'eux suivant sa réceptivité plus ou moins intense. Il met dans son exposition de la sainte cène l'accent sur la présence réelle du corps et du sang de Christ, en reconnaissant que les livres symboliques luthériens ont été, sur ce point, entraînés trop loin par leur réaction contre l'Eglise réformée. Il n'enseigne pas que les inconvertis et les incrédules participent, eux aussi, au corps et au sang de Jésus-Christ. La justification et la sanctification sont comme les

deux fils distincts, qui constituent par leur union un fil retors et solide. Il existe pour le cœur une certitude vivante du pardon des péchés, qui accompagne la foi naissante. La foi, à ses débuts, est encore tendre et délicate, et se fortifie par la vie active plus encore que par des réflexions intimes et inquiètes. On ne doit pas, toutefois, nier l'utilité de la foi consciente d'elle-même; c'est à chacun à affermir sa foi par les voies qui lui sont propres. Quoi qu'il en soit, la certitude de la foi doit être, du côté de l'homme, distinguée de la certitude de la grâce inamissible. La certitude grandit avec les épreuves et avec les expériences de la foi. Bengel estime que la conversion véritable est une œuvre sérieuse et si difficile, qu'elle est, à son début, entourée de nombreux périls. Un des traits caractéristiques de son école est l'accent qu'elle met dans les questions christologiques sur l'humanité de Jésus-Christ; elle enseigne que Christ a marché sur la terre par la foi, et non par la vue, qu'il a dû lutter contre des tentations étrangères à sa véritable nature et venues du dehors, mais qui auraient pu le vaincre réellement, et qu'il dut repousser avec toute la force de sa volonté pure et sainte. Bengel considère comme une grave exagération de langage l'assertion que Jésus ait été assis à la droite de Dieu dès les premiers moments de sa conception dans le sein de Marie.

Comme on le voit, Bengel (1) est resté fidèlement attaché aux enseignements de son Eglise, mais, précisément parce qu'il avait puisé aux sources pures et primitives de la Réforme, il conserve toute la liberté de sa pensée et de sa foi en face des livres symboliques et de la dogmatique de son temps transformée par la scolastique. Aussi, sa théologie est-elle bien moins une dogmatique qu'une étude directe de la Bible; ses études et ses aptitudes le rendaient capable de mener à bonne fin cette œuvre considérable, car il unissait à des études philologiques profondes et sérieuses un esprit clair et lucide, un grand tact et une modération remarquable. Esprit spéculatif et penchant plutôt vers les études historiques, il apporta à l'étude de la Bible l'abnégation la plus pure et la plus scrupuleuse. On sent combien il avait donné lui-même son cœur aux sujets si importants qu'il aborde, et dont les vérités harmoniques se reflètent dans ses écrits. L'esprit est aussi mis en éveil par lui, et saisit à sa lumière l'ensemble vivant des idées divines se développant progressivement au sein de l'humanité, et il sait déployer toutes les ressources scientifiques qui sont à sa disposition pour en exposer l'ensemble majestueux et le développement providentiel.

(1) Bengel descendait par sa mère de Jean Brenz, le réformateur du Wurtemberg.

Le premier travail auquel Bengel se livra, travail dont le peu d'apparence extérieure a empêché les théologiens de reconnaître le mérite et de l'apprécier à sa juste valeur, a été la rédaction d'un texte correct du Nouveau Testament en opposition à la tyrannie arbitraire du texte traditionnel, reçu sans contrôle et fixé sans examen. Il ne se laissa pas décourager par la grandeur et l'aridité de l'entreprise, compara tous les manuscrits du Nouveau Testament qu'il put recueillir ou consulter, les citations des Pères de l'Eglise et les plus anciennes traductions. *Bengel a été, en Allemagne, le fondateur de la critique du texte du Nouveau Testament*, et nous devons nous rappeler aussi que cette science, qui aborde les plus graves problèmes de l'authenticité des livres inspirés, a été créée par un théologien dont nous ne pouvons qu'admirer la piété vivante, et non point par un incrédule, par un sceptique ou par un indifférent. La foi évangélique purifie et affermit chez Bengel l'élément critique, qui, sans elle, n'a jamais ni profondeur, ni dignité. Le texte sacré, dit-il lui-même, compromis par l'incertitude et la multiplicité des variantes, demande une forme complète et unique, qui nous préserve du danger de négliger des pensées écrites par les apôtres eux-mêmes, ou d'admettre dans le texte des erreurs des copistes (1). Le zèle chrétien, qui ne peut souffrir que l'on traite comme des paroles humaines les pensées de la sagesse divine, nous interdit d'assigner à des pensées de l'homme une autorité qui n'appartient qu'à Dieu. Ce double principe s'applique aux passages isolés, aussi bien qu'à l'ensemble des écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament (2). Les chrétiens, et en particulier les théologiens, doivent étudier la Bible tout entière, et non plus seulement quelques passages isolés du contexte, transformés par l'orthodoxie vulgaire en un code dogmatique.

Bengel a joint à la critique du texte l'exégèse biblique. Il cherche, avant tout, à obtenir une explication nette et précise des enseignements les plus importants renfermés dans les saintes Ecritures, sans tomber (3) dans une herméneutique étroite, qui n'admettrait qu'une inspiration mécanique et magique et qui foulerait ainsi aux pieds les droits de la conscience individuelle et la spontanéité des diverses manifestations d'une même vie spirituelle chez les écrivains sacrés. Bengel, dans la définition des idées fondamentales de la foi, de la vie, de

(1) Gnomon Novi Testamenti, in quo ex nativa verborum vi simplicitas, profunditas, concinnitas, salubritas sensuum cœlestium indicatur. Tubingue, 1742. Præfatio, § VIII.

(2) Il a publié une nouvelle édition du texte du Nouveau Testament avec un appareil critique, 1734.

(3) Il retrouve, par exemple, plus de traces d'inspiration dans saint Matthieu et saint Jean que dans saint Luc et saint Marc.

la lumière, de la justice, de la vie éternelle, veut éviter l'étroitesse des formules dogmatiques, et l'inconvénient grave d'une interprétation si large et si vague, qu'elle semble autoriser tous les abus et toutes les théories. Il cherche, avant tout, le sens le plus simple, le plus plus clair et le plus direct que lui présentent les mots et le contexte lui-même (1). Il est assuré, en procédant ainsi, de ne perdre aucune parcelle de la vérité divine, mais il ne veut pas que l'on traite la Bible comme un simple petit manuel de sentences pieuses et dogmatiques, mais comme une harmonie vivante, puissante et infinie.

Bengel demande que l'on considère les livres de la Bible comme une chronique incomparable et sans égale du plan providentiel de l'éducation de l'humanité, depuis les origines jusqu'à la consommation des siècles, à travers toutes les périodes de la nature et de l'histoire, comme un ensemble plein d'harmonie suave et majestueuse. Il n'a pas cherché, avec Coccéius et quelques modernes, à donner une forme systématique à ce plan de la maison de Dieu qui embrasse les cieux et la terre. Il a compris le double écueil de cette méthode, qui expose soit à méconnaître la loi de développement de l'histoire, soit à effacer devant la succession rapide d'événements divers la trame éternelle et le plan unique de Dieu, en un mot, à retomber soit dans une opinion sectaire et incomplète, soit dans la foi historique et morte. Il sait, par expérience, que la connaissance de l'histoire chrétienne ne suffit pas, à elle seule, pour faire naître la foi, qui doit se nourrir de vérités éternelles dont l'histoire n'est que l'enveloppe terrestre. Aussi veut-il unir à la dogmatique biblique la grande idée de l'éducation de l'humanité. Son principe fondamental, et sa ferme assurance, est que l'Ecriture sainte possède à sa base un ensemble de réalités divines que Dieu révèle au monde par ses paroles et par ses actes, mais il s'est contenté de jeter quelques jalons dans ses écrits, et n'en a pas retracé un tableau systématique et d'ensemble.

Bengel a consacré une étude toute spéciale à l'accomplissement du plan de Dieu dans les derniers jours du monde. Pour lui, le but de l'économie actuelle, d'après la Bible, est la manifestation future de la majesté de Jésus-Christ. L'intelligence de cette perfection absolue de la consommation de toutes choses peut seule permettre de comprendre le principe et l'importance du développement du plan divin. Pour bien saisir l'organisme des pensées divines, qui constitue comme l'ossature de l'histoire universelle, il est indispensable d'avoir une connaissance exacte et précise de la chronologie biblique. En traçant

(1) Il a exposé ses principes et sa méthode dans un ouvrage classique, son Gnomon, qui a été réédité souvent avec le même succès.

un tableau synthétique des notions chronologiques éparses dans la Bible tout entière, on obtient une division logique, sage et providentielle des grandes périodes de l'histoire. L'harmonie extérieure révèle la puissance divine interne qui les pénètre et les féconde.

Bengel croit avoir trouvé dans cette harmonie progressive de la révélation, qui se développe depuis la Genèse jusqu'à l'Apocalypse, un argument apologétique précieux en faveur de la Bible et de la religion chrétienne. De même que l'intelligence des nouveaux cieux et de la nouvelle terre, où la justice habitera, permet de comprendre le caractère et le but de l'économie actuelle, de même aussi le développement lent et infaillible de l'économie divine confirme et explique les prophéties qui n'ont pas encore reçu leur accomplissement. Bengel, poussé par un ardent désir d'approfondir les voies divines, s'est livré à de nombreuses études sur l'Apocalypse, et a élaboré un système chronologique très-complet (1).

Remarquons qu'il établit une distinction profonde entre le jugement dernier, dont nous ne connaissons ni le jour ni l'heure, et le règne de mille ans, qui embrasse à ses yeux une période indéterminée. Ses calculs n'ont pas été justifiés par les faits, et il avait lui-même reconnu la possibilité d'une erreur, mais cet échec n'a nui en rien à l'action sérieuse, qu'il a été appelé à exercer sur la théologie. Nous avons vu se vérifier la prophétie qu'il avait prononcée sur lui-même, qu'il serait oublié pendant quelque temps, mais qu'on reviendrait à lui, car ses écrits ont été les premiers messagers d'une période plus sérieuse et plus vivante pour l'exégèse évangélique. Nous devons reconnaître que les théologiens officiels et les universités à la mode ne témoignèrent que peu de sympathie à ses travaux (2); toutefois, malgré les faibles encouragements de ses contemporains, il parvint à grouper autour de lui un cercle d'hommes sérieux, pleins de science et de piété, qui surent développer avec liberté et avec intelligence, les nombreux germes de vérité renfermés dans ses écrits.

L'école de Bengel se partagea en deux groupes distincts, unis entre eux par un commun amour de la Bible et des œuvres. Le pre-

(1) Ordo temporum a principio per periodos œconomiæ divinæ historicas atque propheticas ad finem usque ita deductus, ut tota series — ex Veteri et Novo Testamento — proponatur, 1741. Erklærte Offenbarung Johannis, 1740. Sechzig erbauliche Reden über die Offenbarung Johannis, 1747. Cyclus, sive de anno magno solis, etc., 1747. Voir Herzog, Realencyclopædie, II, 60, 61.

(2) Il fut depuis 1713 professeur à Denkendorf, se vit en 1741 nommé prélat à Herbrechtingen, et contribua en cette qualité à la rédaction des lois dites de Bilfinger, 1743, lois pleines de modération et de bienveillance à l'égard du piétisme, qui permirent à celui-ci d'exercer sur l'Eglise de Wurtemberg une influence bénie et profonde, sans tomber dans l'esprit sectaire et sans abdiquer son caractère particulier.

mier de ces groupes s'est consacré plus exclusivement aux travaux historiques, le second aux spéculations de la pensée chrétienne. Celui-là compta le plus grand nombre d'hommes distingués, et exerça sur le mouvement théologique de son temps une influence plus prononcée, grâce à ses travaux exégétiques, pratiques, et historiques. Contentons-nous de nommer J.-F. Reuss, Fr. Roos (1), Weismann (2), les travaux systématiques de Reuss et de Burk (3).

L'école spéculative de Bengel a revêtu de bonne heure des tendances théosophiques ; ses représentants les plus distingués furent Christophe-Frédéric Œtinger, Louis Fricker, Ph.-Matth. Hahn, et Mich. Hahn. Ces théosophes relient l'école de Bengel à celle de Jacob Böhme, et sont les précurseurs de la philosophie moderne et de Schelling. Ils embrassent dans leurs spéculations non-seulement l'économie du salut, et les questions qui se rattachent à la religion et à l'établissement du royaume de Dieu, dont le règne spirituel de Christ est l'épanouissement suprême, mais encore l'essence divine et la nature, la matière et l'esprit, les rapports entre l'homme et Dieu, et entre l'âme et le corps. Œtinger engage une polémique ardente contre l'idéalisme de Wolff, parce que celui-ci, sous prétexte de respecter la majesté incommensurable de Dieu, le transforme en une abstraction métaphysique et sans vie qui, tout en portant le nom d'Etre le plus actuel, est soumise aux lois d'une nécessité aveugle et inflexible et cesse d'avoir avec le monde des esprits des rapports directs et vivants. La théorie du meilleur des mondes possible de Wolff et de Leibnitz, sacrifie à une théodicée incomplète la distinction du bien et du mal, parce qu'elle est contrainte de considérer le mal comme un fait nécessaire et inévitable, comme la limite essentielle du

(1) Magn.-Fr. Roos, Fundamenta psychologiæ ex sanctis Scripturis collecta. 1769.

(2) Weismann, mort en 1747. Introductio in memorabilia historiæ ecclesiasticæ. Tub., 1718. M.-Fr. Roos, Versuch einer christlichen Kirchengeschichte, 2 vol.

(3) Jér.-Fr. Reuss a écrit des éléments de morale d'une grande valeur. Elementa theologiæ moralis. Tubingue, 1767. Prenant ponr point de départ la doctrine chrétienne, il cherche à établir l'indépendance et la supériorité de la morale chrétienne en face de la morale philosophiqne ou naturelle. Nous pouvons rattacher à ces études le traité de Bnrk sur la justification. Citons encore Steinhofer, Conr. Rieger, Flattich, Storr l'aîné, Hartmann. Chr.-Aug. Crusius, de Leipzig, adversaire de la philosophie de Wolff, offre de grandes analogies avec Reuss et Bengel, mais possède un esprit plus philosophique. Sa tractation de la conscience est ce qu'il a écrit de plus remarquable. Il maintient l'union indissoluble de la religion et de la morale, et l'appnie sur des arguments sérieux, qu'il emprunte à une notion, plus libre et plus large tout à la fois, de la révélation. Voir C.-A. Crusius, Kurzer Begriff der Moraltheologie. Leipzig, 1772, 1773. 2 volumes. Nous pouvons considérer comme ses disciples Gellert, Rehkopf, Reichard, Morus, etc. Crusius a mérité par ses travaux bibliques le bel hommage que lui a rendu Delitsch, 1845.

monde et de l'homme et qui les distingue seule de Dieu. Cette théorie porte une atteinte sérieuse au principe des causes finales, encourage les hommes à se contenter du monde tel qu'il est, et à tomber dans un eudémonisme grossier, qui considère comme irréalisable le souverain bien, qu'il a reconnu en principe. Quel contraste entre cette vertu bourgeoise, terre à terre, dont le Dieu est sans vie et la morale sans idéal, et les principes d'Œtinger !

Œtinger est amené par les nécessités de la polémique à remonter jusqu'au premier principe, à l'idée de Dieu, que les réformateurs avaient reçue du moyen âge sans la pénétrer de l'esprit évangélique, et que Bengel avait déjà proclamée incompatible avec les enseignements de l'Ecriture. Bengel, par le fait qu'il envisageait le monde céleste comme un ensemble de réalités, devait cesser de considérer Dieu comme un être infini, insondable, tout volonté et entendement, pour voir en lui le centre vivant de l'univers, qui pénètre le monde entier de son esprit, tout en conservant sa gloire et sa félicité intactes, et en en rendant les hommes participants par Jésus-Christ. On comprend, dès lors, que Bengel voulût d'autres relations entre Dieu et l'homme que celles qu'établissent la loi inflexible et l'autorité juridique, et qu'il cherchât à affermir et à démontrer les relations vivantes de Dieu avec la nature et avec l'âme. Ses travaux ont exercé une grande influence sur l'idée que ses contemporains se faisaient de la rédemption.

Œtinger s'est emparé de ces idées éparses dans les écrits de Bengel, et leur a communiqué le cachet de son esprit aussi profond qu'original (1). Dieu n'est pas pour lui l'unité absolue, mais l'unité des forces divines. Il admet en Dieu des forces vivantes, unies entre elles par un lien indissoluble, mais pouvant agir chacune séparément et d'une manière indépendante. Il espère obtenir par cette définition une conception du mouvement en Dieu, capable de renverser le panthéisme de Spinosa et les froides abstractions de Wolff et du déisme. Il reproche à la dogmatique orthodoxe elle-même de tomber dans un spiritualisme exagéré et d'établir entre l'esprit et le corps une opposition contraire au réalisme biblique. Nous devons concevoir la gloire, que l'Ecriture sainte assigne à Dieu, bien moins sous la forme abstraite de la majesté spirituelle, que comme le corps rayonnant de Dieu et comme la manifestation objective de sa vie intérieure.

(1) Auberlen, Die Theosophie F.-Ch. Œtingers mit Vorwort von Rothe, 1847, Hamberger et Ehmann ont remis Œtinger en honneur. En France, nous avons la traduction de la Théologie du cœur, d'Œtinger, par M. Steinheil. Meyrueis, un vol. in-12.

Œtinger et ses amis envisagent Dieu non pas comme un pur esprit, mais comme une vie substantielle, qu'ils veulent désigner sous le nom de corporalité de Dieu. C'est elle qui constitue le premier principe de la nature. Les forces infinies de la Divinité, qui se reflètent dans la nature dans leur unité primitive, se retrouvent en l'homme, qui est un monde et un Dieu en miniature; c'est en lui qu'elles peuvent se séparer l'une de l'autre et agir avec indépendance. L'apparition de l'homme est le point de départ de l'histoire, c'est-à-dire le règne de la liberté, dont le but final est l'unité de l'esprit et de la nature sous la forme de la gloire et du triomphe, unité qui élèvera la nature à la puissance de la corporalité spiritualisée et assurera à l'esprit sa force et son organisation substantielles. Ces principes, reproduits de nos jours par Schelling et Rothe, et appliqués par ce dernier à la morale, Œtinger prétendit les puiser tous directement dans la Bible même. Le réalisme biblique, dégoûté des rêveries idéalistes d'une orthodoxie, qui avait laissé dans l'ombre quelques-uns des points fondamentaux de l'enseignement scripturaire, et ne voulant posséder que des vérités complètes et formelles, repoussa toute interprétation symbolique des Ecritures, appliqua son littéralisme aux visions d'Ezéchiel, et relégua dans l'avenir toutes les prophéties qui ne s'étaient pas accomplies à la lettre.

Aussi, bien que sa devise fondamentale, que la corporalité est le but final des voies divines, reposât sur une base sérieuse et fondée, nous voyons l'école de Bengel tomber dans un littéralisme étroit, qui aboutit même parfois au judaïsme, car elle enseigne que le sacerdoce et les sacrifices de l'économie mosaïque reparaîtront dans le royaume de mille ans, et que le peuple juif régnera sur tous les autres peuples de la terre. Il est évident que cette école s'exposait ainsi aux plus graves erreurs, et pouvait aboutir à une conception matérialiste et grossière du monde à venir, à la glorification du judaïsme prophétique aux dépens de l'économie chrétienne, enfin sur le terrain de l'eschatologie à des théories assez rapprochées de celles de l'Eglise romaine.

Toutefois ce ne sont là encore que des germes funestes, qui se développeront plus tard, mais qui pour le présent n'enlèvent à l'école de Bengel rien de sa fraîcheur et de sa vie. Quelles que soient les imperfections de sa méthode, elle a cessé d'avoir vis-à-vis de la science humaine une attitude hostile, elle espère réconcilier la raison et la foi, elle pose par la richesse et la grandeur de quelques-uns de ses principes les bases d'une philosophie plus profonde. Nous voulons étudier avec quelques détails quelques-unes de ses propositions les plus importantes sur la théorie de la connaissance.

Œtinger cherche à poser les bases d'une théologie spéculative, ou philosophie de la religion, qui embrasse et résume la nature et l'histoire sainte. Nous retrouvons en lui une piété simple et enfantine unie à une intelligence puissante, à une ardente soif de connaissance, à une érudition étendue, enfin à une raison large et éclairée. La nouvelle science, dont il veut être le prophète et le précurseur, doit réagir avec une égale vigueur contre le spiritualisme de l'orthodoxie, qui transforme les grandes réalités chrétiennes en des abstractions mortes et vides, et contre la philosophie idéaliste de Wolff. Nous retrouvons chez Œtinger cet ardent amour de la nature, que nous avons constaté chez les théosophes contemporains de Luther. Pour lui la nature actuelle, matérielle, grossière, sujette à une décomposition constante, recouvre une réalité supérieure, qui sera révélée au monde par les événements des derniers jours. Il considère comme aussi prétentieuses que stériles les tentatives d'expliquer la nature par les lois des mathématiques ou de la mécanique. La science n'en comprend pas les profondeurs, et les microscopes les plus puissants n'en peuvent sonder les abîmes. Plus on avance dans la voie des découvertes, plus on voit de nouveaux horizons s'entr'ouvrir à ses regards, et plus aussi on est forcé de s'écrier : Dieu est insondable et incompréhensible ! Ce qu'il y a de vrai, c'est que la nature, dans son état actuel, est en voie de devenir et de chercher Dieu, qui est son but suprême.

Œtinger, dans le désir de saisir sur le fait et de constater ces développements successifs de la matière, a cherché à arracher à la nature ses secrets par des expériences, qui offrent quelque analogie avec celles des alchimistes du moyen âge. La vie est à ses yeux ce qu'il importe de connaître, elle se révèle au sens commun, et lui dévoile des secrets, qui demeureront toujours une énigme indissoluble pour la raison abstraite. Les infiniment petits reflètent les mondes et renferment autant de sagesse et d'harmonie que les plus grands astres de l'univers. L'homme qui sait contempler la nature constate et retrouve la toute-présence de Dieu dans la vie de toutes choses. Œtinger adopte pour organe d'une étude sérieuse et féconde de la nature non pas les abstractions chères à certains philosophes ou orthodoxes, mais bien plutôt le sentiment spontané et instinctif de la vie d'une âme pure en communion avec Dieu, sentiment qui rétablit entre l'âme aussi disposée et les mystères de la nature l'affinité innée, qui existait chez les premiers habitants de la terre. Nous retrouvons dans ce sentiment l'empirisme métaphysique de Schelling, qui s'applique à l'histoire aussi bien qu'à la nature, et nous pouvons constater son analogie avec la distinction établie par Hamann entre l'audition

des sons et l'oreille musicale, entre la vue des couleurs et le sens artistique du coloris. Nous devons toutefois aborder la nature avec toute la puissance de notre pensée, et l'étudier à ce point de vue d'un peu plus près. Œtinger envisage l'idée de la vie comme la résultante de deux forces opposées, unies dans une troisième force supérieure. Le multiple aboutit au dualisme, qui à son tour se confond dans l'unité. L'Ecriture sainte et les anciens lui fournissent les points de repère nécessaires à une saine conception de la vie.

Œtinger cherche également une philosophie de l'esprit, et l'obtient par l'union de deux facteurs, l'Ecriture sainte et le sens inné et universel de la vérité. Ces deux sources, qu'il place aussi en tête de son principal traité, la théologie déduite de l'idée de la vie, constituent la philosophie sacrée. Déjà la vie de l'âme (la ψυχή distinguée du νοῦς, la sphère inférieure de l'âme), renferme une tendance secrète vers la vie spirituelle, un sens instinctif de l'éternité, produit d'un rayonnement de la lumière incréée et divine qui, en s'unissant à la vie des créatures inférieures, provoque dans l'homme des pressentiments communs à toute la race, et que l'on peut résumer dans les grands traits du sentiment du juste et de l'injuste, et d'un certain tact de l'utile et du nécessaire. Œtinger appelle ces aptitudes instinctives l'intelligence spirituelle et musicale de la vérité, don fait par Dieu à tous les hommes, et qui ne reparaît jamais dans les âmes qui ont perdu cet instinct providentiel de la vie, de la vérité, du juste et de l'injuste.

Les théologiens orthodoxes reprochèrent à Œtinger de ne tenir aucun compte du dogme du péché originel, et de favoriser les progrès d'une théologie naturelle, dans laquelle se confondaient la raison et le Saint-Esprit, la nature et la grâce. Il nous est facile de répondre à ce reproche en prouvant combien le *sensus communis* diffère de la connaissance chrétienne. Œtinger ne voit dans le *sensus communis* que le tact de la sagesse universelle, le pressentiment instinctif de la vie et de la vérité, de la lumière et du droit. Ce pressentiment, isolé de Dieu, n'assure à l'homme aucune connaissance certaine et durable, mais il sert d'organe à la révélation objective de Dieu; Dieu présent partout agit et parle par la création tout entière, qui le reçoit et le révèle. Les puissances purement humaines, la science, l'Etat, la société révèlent au sens commun le Dieu présent partout. C'est lui, qui retrouve et qui contemple dans tout ce que l'humanité présente de vrai, de beau et de bien la vie divine, qui circule encore dans le cœur de l'homme naturel. Christ a possédé ce sentiment puissant de la vie sous une forme exceptionnelle. Notre *sensus communis*, qui comprend aussi les mouvements de la conscience, nous attire à

Christ et sert de base à l'action du Saint-Esprit sur l'âme humaine.

L'Ecriture sainte communique au *sensus communis* l'autorité et la puissance, qu'il possédait à l'origine, et les vérités qu'elle enseigne touchent et pénètrent les profondeurs les plus intimes de la conscience. Sans le concours de la parole sainte et l'action toute-puissante de la grâce, le *sensus communis* serait exposé à tomber dans les erreurs les plus graves. C'est à ce sens intime de la vérité, que toute âme humaine possède en puissance, et dont le Saint-Esprit relève le prestige, et non à un système philosophique quelconque, qu'il appartient d'interpréter les saintes Ecritures. Œtinger assigne aux enseignements bibliques une importance décisive dans toutes les questions, qui se rattachent au double domaine de la nature et de l'esprit. Il donne le nom de philosophie sacrée à l'accord des données de la Bible et du sens commun. Ce qui le distingue de Bengel, c'est le désir de retrouver l'ensemble des vérités fondamentales qui servent de base et d'assise à toutes les sentences isolées des Ecritures, et il a su reconnaître le premier la nécessité d'une philosophie chrétienne, et par conséquent l'importance capitale de posséder une connaissance complète et d'ensemble des vérités fondamentales, capable de combattre et de réfuter toutes les fausses philosophies. L'Ecriture sainte n'a pas moins besoin à ses yeux du concours de la philosophie sacrée, qui est aussi nécessaire pour sa parfaite intelligence, que la clef est indispensable pour ouvrir la serrure.

Bien qu'il ait le désir sérieux et sincère de fonder une science universelle, il n'a su, comme Hamann, que tracer quelques lignes générales de son système, et déposer dans le trésor commun de l'intelligence humaine quelques aperçus isolés, mais pleins de lumière et de grandeur. Nous ne retrouvons, en réalité, un plan systématique et complet que dans sa théologie déduite de l'idée de la vie. Le plus souvent il faut un grand travail de la pensée pour coordonner les principes épars, dont l'unité n'existait que dans son intelligence, et n'a jamais été clairement formulée dans ses écrits. Son style archaïque et populaire contraste singulièrement avec le langage et la méthode des novateurs du dix-huitième siècle qui, non contents de secouer le joug de la scolastique, affectent le style de la vie courante et usuelle. Nous sommes frappés de l'originalité de son esprit, de son indépendance et de son isolement au milieu du grand courant littéraire de son époque, et nous ne saurions mieux le comparer qu'à un diamant précieux, qui n'a pas encore passé par les mains du lapidaire. Nous devons signaler les analogies qui existent entre les spéculations théosophiques d'Œtinger et le système gnostique

d'Emmanuel Swedenborg (1). Cet homme remarquable, qui unissait à un caractère généreux et noble une intelligence cultivée, et dont l'esprit présente un étrange mélange d'enthousiasme et de rationalisme, a opposé à la dogmatique orthodoxe un système, dont l'enveloppe supranaturaliste recouvre les hérésies les plus dangereuses et présente les contrastes les plus extraordinaires.

Commençons par retracer les traits principaux de ce système, qui n'a pas été puisé directement à la source de la Parole sainte, tout en y faisant de nombreux emprunts, qu'il aurait pu faire aussi bien à tout autre livre, car il est certain qu'il n'y a que peu de points de contact entre la Bible et lui. Nous devons même considérer sa conception particulière de la Bible comme le reflet de ses théories individuelles, et nous rappeler qu'il croyait à une lumière supérieure à celle de toutes les révélations antérieures, lumière dont il devait être le prophète, et qu'il se pensait appelé à fonder l'Eglise de la nouvelle Jérusalem. Les révélations angéliques, que Swedenborg reçoit directement du ciel, doivent fournir la clef d'une interprétation saine et sérieuse des Ecritures et rétablir l'Eglise dans l'unité glorieuse des premiers jours. En fait ces révélations constituent un canon supérieur à celui de la Bible, et possèdent une autorité divine intrinsèque. Nous voyons, en effet, Swedenborg guidé par elles, repousser tous les hagiographes de l'Ancien Testament, et ne conserver des écrits du Nouveau Testament que les évangiles et l'Apocalypse, dont il prétend déterminer le sens précis en vertu de ses prérogatives divines.

Swedenborg avait un sentiment trop profond de l'harmonie intérieure du monde, que le péché n'a pu complétement détruire, et de l'enchaînement progressif et harmonique des divers éléments qui le constituent, pour ne pas être choqué de l'indifférence avec laquelle la théologie officielle envisageait la nature. Entraîné par un esprit de réaction extrême contre le spiritualisme des théologiens et l'idéalisme des philosophes, il travailla à lui assurer sa place légitime dans l'univers et à l'introduire jusque dans les catégories de l'essence et de l'être. C'est ce qui lui valut à l'origine les profondes sympathies d'Œtinger. La nature est aux yeux de Swedenborg la colonne de l'univers ; c'est

(1) Em. Swedenborg, Vera christiana religio, continens universam theologiam novæ ecclesiæ. Amstelodami, 1771, editio princeps. Londini, 1749. Summaria expositio doctrinæ christianæ, 1769. De nova Hierosolyma et ejus doctrina cœlesti. Londini, 1758. Arcana cœlestia, 1749. Voir Schneckenburger, Vorlesungen über die Lehrbegriffe der kleineren protestantischen Kirchenparteien, édition Hundeshagen, 1863, p. 221 sq. Haag, Die Lehre der neuen Kirche oder des neuen Jerusalems, dans les Studien der würtembergischen Geistlichkeit, 1842. Hamberger, Article Swedenborg dans l'Encyclopédie de Herzog.

elle qui donne à l'esprit et à l'amour leur base substantielle. L'âme profondément pieuse de Swedenborg était antipathique à l'intellectualisme absolu de l'orthodoxie luthérienne. Il aspirait à une communion *réelle* de Dieu et du monde, communion qu'il cherchait à réaliser par des spéculations émanatistes et profondément empreintes de panthéisme. C'est ce qui nous explique aussi la polémique ardente, qu'il engagea contre les formules orthodoxes de la Trinité, qui reléguaient la Divinité dans les abîmes d'une transcendance inaccessible à la pensée, et n'établissaient aucun point de contact entre elle et la Trinité révélée dans ses rapports directs avec le monde. Ce qui peut nous montrer aussi que c'est bien là la cause réelle de son opposition, c'est qu'il déclare une perle de grand prix la vraie doctrine de la Trinité, qui enseigne non pas une trinité des personnes, mais une trinité de la personne.

Swedenborg cherche à montrer cette triplicité de la personne pénétrant l'univers tout entier, et en vient dans son émanatisme à confondre Dieu et le monde, réunis et absorbés l'un dans l'autre. Nous reconnaissons aussi dans ses théories une profonde aspiration morale, dont le principe repose sur une conception erronée de la justification par la foi, qu'il combat, parce qu'il ne l'a pas bien comprise. Il veut substituer l'amour à la foi, parce qu'il ne voit dans la foi que l'acception d'enseignements traditionnels et de faits historiques. Son panthéisme secret et inconscient ôte toute séve et toute vigueur à sa morale. L'homme, auquel il assigne toutefois le don de la liberté, est pour lui d'essence divine par droit de naissance, aussi combat-il le dogme évangélique du péché originel, et peut-il se passer de la rédemption. Il enseigne que l'homme, toujours en possession de sa liberté, peut toujours se prononcer pour le bien, et déployer dans la pratique du devoir les puissances intérieures, dont il dispose. L'humanité, dit-il, occupe dans le monde une place importante; c'est elle qui supporte, pour ainsi dire, l'univers tout entier, sa chute radicale entraînerait un bouleversement universel et irréparable.

Swedenborg conçoit l'être universel sous l'image de trois cercles concentriques. Dans le cercle intérieur siége le Seigneur sur son trône d'amour, entouré par un ensemble harmonique et gradué d'esprits supérieurs, qui révèlent par leur activité les diverses puissances de l'amour; le second cercle est celui du Seigneur sous la forme de la vérité divine; ce cercle, lui aussi, constitue un royaume de forces intelligentes. Le troisième cercle est formé par le monde visible et matériel et par l'homme à l'état de nature. Ces trois cercles ont une existence simultanée et parallèle, mais qui n'exclut ni les

réactions réciproques, ni les contacts sympathiques. Pour faire comprendre leur origine et leur évolution, Swedenborg passe de l'image des cercles concentriques à celle du cône, dont la pointe supérieure, bien qu'imperceptible, renferme et produit le cône tout entier, et devient le point de départ d'un mouvement circulaire d'émanation, dont les cercles vont s'élargissant sans cesse du cercle de l'amour au cercle de la pensée, et enfin au cercle de la nature. C'est une véritable évolution (*Prozess*) de Dieu, qui progresse de l'être virtuel à l'Etre complet et réel par le devenir : *Esse, fieri, effectus*. Schneckenburger y voit avec raison l'une des sources de la théorie de Hegel.

C'est la même essence divine qui se manifeste dans ces cercles successifs sous des formes diverses, qui sont toutes virtuellement renfermées en Dieu. Il en résulte que chacun de ces cercles, chacune de ces manifestations variées du même principe, possède de grandes affinités à l'égard de ses congénères. L'univers peut être considéré comme rempli d'affinités et de sympathies électives, auxquelles Swedenborg donne le nom de correspondances. Dieu, parvenu au dernier terme de son évolution, qui est l'homme, est entré dans la sphère de la réalité.

L'homme, grâce à sa nature physique et spirituelle, manifeste l'union des principes, qui en dehors de lui sont séparés l'un de l'autre, à savoir de la nature, de l'intelligence et de l'amour. L'homme se trouve en relation avec toutes ces sphères en vertu de sa communion avec l'idée divine. Nous retrouvons la triplicité en Dieu lui-même ; la divinité du Seigneur ou le Père, l'humanité divine ou le Fils, la Divinité qui se révèle dans la sphère de la réalité, ou le Saint-Esprit. L'homme, but suprême et épanouissement définitif de la vie divine, présente la perfection idéale de l'univers. Dieu, en devenant homme d'une manière sensible, acquiert l'existence qui répondait à son essence, puisque toutes les puissances, renfermées virtuellement en lui, se trouvent réalisées dans l'homme, dont il a pris la forme. Christ est l'homme véritable, dans lequel réside la Trinité, à savoir la divinité du Père, l'idée de l'homme et la réalité sensible. Le Fils, qui était virtuellement en Dieu, et qui se manifeste et devient réel dans la personne de Christ, exprime l'amour substantiel, ou divinité du Père. L'âme de Christ procède de Jéhovah, et se donne dès ici-bas un corps céleste. Christ revêt aussi un corps terrestre, qu'il reçoit de Marie, et embrasse ainsi dans sa personne tout l'univers, depuis son point de départ, qui est l'amour ou Dieu, jusqu'à son point d'arrivée, qui est l'homme.

Cette dernière assertion de Swedenborg établit une différence entre le Christ idéal et le Christ réel. Le but de l'évolution divine

devait être l'union en Christ de tous les attributs divins; or le corps terrestre emprunté à Marie ne saurait participer à cette transformation. Il est donc nécessaire que la Divinité déploie sa puissance pour le faire disparaître, ou pour lui faire subir une seconde incarnation. Cette transformation communique la divinité à son humanité dans son corps aussi bien que dans son âme, il est le premier et le dernier, car en lui Dieu et la nature se pénètrent réciproquement. C'est en lui que se manifeste la Trinité, il est Jéhovah, une nature, une unité absolue, qui est le point central de l'univers. Sans le Christ la foi en Dieu ne serait qu'un regard jeté vers les profondeurs insondables de l'azur. Le sentiment que nous avons de Dieu peut désormais s'appuyer sans crainte sur la réalité concrète, que Dieu a acquise en Christ. Christ a le pouvoir de communiquer aux âmes sa sagesse et son amour, et a recours pour cet effet à l'Ecriture, que Swedenborg envisage comme la continuation de l'incarnation constante de Dieu au sein de l'humanité, depuis que Christ a quitté la terre.

Swedenborg dont les idées pélagiennes et rationalistes ne réclament ni l'acte rédempteur, ni la communion de l'âme avec Jésus, ne voit dans le Christ historique qu'une forme de la révélation de la parole divine. Le Christ historique rentré dans le monde invisible n'a fait sur la terre qu'une apparition éphémère, tandis que la parole, la lettre, révèle et manifeste Dieu sous une forme définitive. Le contenu de la parole n'est pas autre chose que le Seigneur, dans lequel Dieu lui-même s'abaisse. L'homme était primitivement appelé à devenir la base du ciel, mais il a détourné son cœur de Dieu, celui-ci lui a envoyé la parole, pour rétablir l'union entre lui et le ciel (1). La parole a déjà joué ce rôle médiateur avant la venue de Jésus sur la terre, et elle le joue encore aujourd'hui en dehors de la société chrétienne. Elle a revêtu différentes formes. A l'origine elle était orale; la vérité divine, proférée par Dieu lui-même devant le monde des anges, prenait son essor à travers les cieux des cieux, jusqu'à ce qu'elle fût parvenue aux oreilles de l'homme. L'idolâtrie a été cause que la parole orale, d'où procède toute la sagesse des peuples antiques, est devenue une parole écrite. Cette parole écrite est renfermée dans la Bible, œuvre prodigieuse et aussi importante que l'univers. Comme elle renferme la Trinité tout entière, elle présente trois sens, sens littéral, spirituel et céleste. Elle n'est ni l'œuvre d'une créature, ni une créature; comme Christ, mais avec un caractère plus durable, elle possède l'Etre divin sous sa triple forme, et est comme un reflet

(1) Voir Hauber, Swedenborgs Lehre von der heiligen Schrift. Tübinger Zeitschrift, 1840.

de Dieu et de l'univers. Elle joue dans le monde le rôle de médiateur; grâce à elle cette synthèse des extrêmes qu'elle possède, se reproduit en l'homme sous une forme personnelle, qui réunit la nature, la vérité et le bien. L'exégèse sérieuse doit chercher à s'élever du sens littoral aux sens spirituel et céleste, et retrouve les affinités multiples, qui relient entre eux les trois mondes de la nature, du vrai et du bien.

Emmanuel Swedenborg, en fondant l'Eglise de la nouvelle Jérusalem, fournit à ses disciples la clef de la vraie interprétation des Ecritures. Le noyau de sa doctrine, dégagée de ses rêveries fantastiques, est un rationalisme mystique, qui cherche à concilier des tendances spéculatives et pratiques. Il veut s'élever au-dessus de la transcendance philosophique, de la passivité de l'âme humaine et du mépris idéaliste de la nature, que professe l'orthodoxie vulgaire, mais sa conception de l'évolution divine est purement cosmique, et nous transporte du domaine certain de l'histoire et de la révélation dans les rêveries du gnosticisme.

---

3. — *Zinzendorf et les frères moraves.*

Sources. — Zinzendorf, Ein- und zwanzig Discurse über die Augsburger Confession vom Jahr 1747. — Le livre d'hymnes des frères moraves. — Les écrits de Zinzendorf. — Voir aussi l'ouvrage déjà cité de Schneckenburger, l'article Union de Twesten dans l'Encyclopédie de Herzog.

Le piétisme de Halle, à mesure qu'il s'éloignait de l'époque du Spener, était de plus en plus tombé dans un esprit de légalité rigide, qui s'imposait à la volonté, en lui inspirant plus d'aversion pour le monde que d'activité créatrice. C'est contre cette tendance que réagissent le comte Zinzendorf, et la communauté qu'il a fondée, pour se livrer sans réserve à la spontanéité et à l'action directe du sentiment religieux. Zinzendorf remet en lumière l'élément mystique du principe réformateur, qu'avait négligé le piétisme, mais sans tomber dans l'étroitesse de certains mystiques, qui affectionnent la vie indépendante et solitaire et qui s'isolent de la communion de l'Eglise. Le trait caractéristique de Zinzendorf, c'est d'unir à une grande intelligence des profondeurs de la vie religieuse et des mystères de l'âme un vif amour de la paix, un esprit remarquable d'organisation et un instinct social, qui fait défaut à la plupart des piétistes.

Zinzendorf, né en 1700, a su établir dans sa communauté (qui,

bien que séparée de l'Eglise officielle, ne révèle aucun esprit de coterie et de secte), une organisation, qui, sans être applicable aux Eglises nombreuses, les présuppose et les vivifie. En réunissant dans sa communauté les diverses confessions évangéliques comme autant de types d'un même principe, il a réalisé à l'avance l'union des Eglises, ou lui a tout au moins préparé les voies. La communauté de Herrnhut descend en ligne directe des frères moraves, et a reçu dans son sein des débris de l'Eglise hussite et des Vaudois du Piémont, mais Zinzendorf a imprimé à ces divers éléments le cachet commun du luthéranisme, et s'est toujours considéré comme appartenant à la confession d'Augsbourg, sans pourtant s'être jamais rattaché à aucune Eglise officielle. Il subit les examens d'usage à l'université de Tubingue et reçut même la consécration luthérienne. Toutefois les frères moraves, repoussés par l'étroitesse doctrinale de la scolastique luthérienne, cherchent à élargir le cœur et les pensées de tous ceux qui croient leur Eglise particulière seule en possession de l'infaillibilité.

Herrnhut a eu l'honneur de remettre en lumière l'idée de la vraie catholicité, que les Eglises particulières, en dépit de leur importance, ne sauraient renier sans tomber dans l'esprit sectaire, et elle a joué en face des confessions évangéliques un véritable rôle missionnaire, qu'un cléricalisme étroit peut seul méconnaître. Dans des jours de critique, de doute et d'indifférence, les frères moraves ont seuls entretenu sur l'autel de la piété le feu sacré de l'amour chrétien. Nous retrouvons cette profondeur du sentiment religieux dans les prières, le chant, les hymnes, le style, qui perd l'ampleur de la tradition pour revêtir les formes familières de la vie domestique, dans l'amour pour le Rédempteur, qui rapproche les cœurs, et qui élève les chrétiens au-dessus des différences extérieures de rites et de symboles, et semble réaliser la sainte Eglise universelle. La piété de l'école de Halle a quelque chose de pédagogique et de sombre, celle des Moraves est douce, aimante, organisatrice et féconde. Ils retrouvent en Christ l'amour de Dieu sous une forme humaine et actuelle. Zinzendorf enseigne que le Verbe lui-même s'est abaissé dans le sein de Marie, pour recevoir d'elle une existence vraiment humaine, et c'est le Christ homme qu'adorent les Moraves, l'homme dans lequel ils retrouvent la manifestation de l'amour divin. Christ sur la terre s'est dépouillé volontairement et d'une manière absolue de tous les attributs de la divinité, et a été un homme semblable à nous en toutes choses, si l'on en excepte le péché; depuis sa séance à la droite de Dieu il est son représentant dans l'univers physique et moral et possède la plénitude de la divinité. Les Moraves célèbrent et commémorent d'une manière toute particulière les souffrances du divin Fils de l'homme, et tom-

bent parfois dans les raffinements et les subtilités d'une piété puérile.

La vie religieuse consiste dans la perception de l'amour de Dieu par le sentiment, qui est le centre de l'activité physique et morale de l'homme. Absorbés par les jouissances pures de ce sentiment intime et par l'action présente et constante du Rédempteur, devenu leur frère et leur ami, les Moraves n'ont que peu de goût pour les études théologiques (1). Nous devons reconnaître, toutefois, et admirer chez Zinzendorf le sentiment vivant et joyeux de la justification et de la puissance rédemptrice de Christ. Sa foi et son expérience religieuse le portent à repousser, ou tout au moins à reléguer au second plan le principe formel de la Réforme. Nous le voyons professer des opinions très-hardies sur l'inspiration, sur les écrits sacrés, et en particulier sur la personne de saint Paul. L'élément moral scientifique joue un très-faible rôle dans ses écrits et n'y occupe guère plus de place que les formules dogmatiques précises. Zinzendorf substitue à l'élément de la sainteté, de la justice et de la crainte du Seigneur, c'est-à-dire à toutes les notes graves de l'âme religieuse, l'abandon et la familiarité, qui se manifestent même quelquefois dans les prières et dans les hymnes par des expressions peu convenables.

Pendant quelques années la paix de Herrnhut fut troublée par des tendances antinomiennes, dont la piété des membres plus sérieux parvint heureusement à triompher. Quelques hommes sérieux signalèrent à cette occasion aux Moraves les dangers et les lacunes de leurs tendances : contentons-nous de citer C.-V. Löscher, Baumgarten, de Halle; Frésénius, de Francfort; P.-G. Walch, d'Iéna, et surtout le pieux et savant Bengel (2). L'intervention de Bengel produisit les effets les plus réjouissants, et la communauté morave sortit de l'épreuve purifiée et aguerrie. Elle se vit appelée à exercer une influence décisive sur le mouvement théologique de la Réforme, et à

(1) L'Idea fidei fratrum de Spangenberg, 1782, ne résout pas les problèmes scientifiqnes soulevés par la théologie de son temps, et adoucit même les formules présentées par Zinzendorf d'une manière plus instinctive que logique. De nos jours la société morave est entrée avec un zèle digne de louange dans le courant de la science évangélique. On peut s'en assurer, en lisant Plitt's Evangelische Glaubenslehre nach Schrift und Erfahrung, 2 vol., 1863, 1864, qui présente sous une forme scientifiqne quelques-unes des vues de Zinzendorf, et en particulier ses conceptions christologiques. On doit reconnaître, que sa définition de la Trinité ne se distingue dn trithéisme que par des nuances imperceptibles.

(2) Abriss der Brüdergemeinde, 2 Theile, 1751. On ne doit pas faire de la théologie du sang, que lui aussi, Bengel, professe, quelque chose d'exclusif et d'absolument nonveau. Il reproche à Zinzendorf de tailler tous ses disciples sur le patron de sa propre piété, ce qui donne à son institntion nn caractère de plante de serre chaude. Le jardin produit des fruits plns savoureux, parce qu'ils ont poussé d'après les lois de la nature et dans la saison convenable.

prendre une place éminente dans le courant religieux de notre époque, grâce aux travaux et au génie de son disciple le plus illustre, Schleiermacher.

RÉSUMÉ.

Nous avons vu les éléments divers, dont se compose une théologie saine et sérieuse, unis et fondus d'une manière aussi heureuse que providentielle dans les écrits des réformateurs, sans que l'Eglise évangélique en ait encore la notion claire et précise. Cette unité primitive n'avait donc aucun caractère de certitude absolue, parce qu'aucun des éléments divers, dont elle se composait, n'avait encore subi tout le travail théologique nécessaire. Aussi voyons-nous toutes ces tendances si diverses, après quelques années d'une unité apparente, se séparer, voire même se combattre au dix-septième siècle, et reproduire en sens inverse les évolutions du quinzième siècle. Cette décomposition de la synthèse évangélique s'accomplit insensiblement et sans parti pris. Elle avait pour prétexte et pour justification apparente d'établir sur une base solide et immuable l'élément intellectuel et doctrinal de la Réforme. Comme nous l'avons vu, ce travail fut loin d'être inutile, et demeura toujours sur le ferme terrain du principe évangélique, surtout si on le compare à l'évolution dogmatique du moyen âge. Il en résulta, toutefois, que les autres éléments de la vie religieuse, méconnus ou relégués dans l'ombre par cette préoccupation intellectuelle exclusive, rompirent à leur tour le lien commun qui les rattachait ensemble, et se frayèrent leur propre voie.

La prépondérance de l'élément doctrinal se manifeste sous la double forme de la scolastique luthérienne et de l'école de Calixte. La première pousse la précision des formules jusqu'à la subtilité la plus minutieuse; la seconde, tout en établissant un minimum de formules et en les subordonnant aux données de ses travaux historiques, substitue elle aussi les définitions aux réalités, dont elles ne sont que les formules. Cet intellectualisme rigide de la formule rigoureuse est énergiquement combattu par le piétisme, qui remet en honneur les côtés pratiques du christianisme, la conversion et la sanctification personnelles et envisage le christianisme sous la face exclusive de la volonté. De son côté le mysticisme rompt toute communion avec la hiérarchie officielle et se plonge dans les rêveries d'une piété individuelle et fantaisiste. Böhme reste attaché

de cœur à l'Eglise et repousse toute idée de schisme, tout en se passant de son ministère, de ses institutions et de ses sacrements, et substitue l'imagination à la raison. Zinzendorf, enfin, unit à un sentiment religieux aussi spontané que libre une raison pratique, qui lui permet d'organiser des communautés choisies et indépendantes.

Chacune de ces formes nouvelles de l'esprit protestant a sa part de vérité, répond à des besoins légitimes de l'âme humaine et représente un progrès marqué en face des autres tendances. Ces tendances sont néanmoins atteintes toutes du même mal, et ne peuvent obtenir de résultats durables qu'en se soumettant à une discipline ecclésiastique sérieuse et vivante, parce qu'elles se condamnent réciproquement avec une étroitesse étrange et qu'elles méconnaissent par suite le devoir et la grandeur d'une union libre et sincère, qui peut seule assurer le succès de leurs efforts, impuissants et stériles, tant qu'ils seront isolés les uns des autres et qu'ils se paralyseront réciproquement. Nous pouvons nous demander s'il existe un remède, et chercher à découvrir le principe qui, les arrachant aux préoccupations mesquines d'une étroitesse égoïste, leur permettra de se comprendre et de se compléter réciproquement.

Assurément le temps est un grand maître, et l'expérience est instructive pour un système, surtout quand elle a renversé toutes les espérances et montré la fausseté des prémisses. Il n'en est pas moins vrai qu'il est plus facile de reconnaître l'étroitesse d'autrui que les lacunes de son propre système, et il ne suffit pas toujours, pour prendre le droit chemin, de constater simplement qu'on a fait fausse route. L'une des malédictions les plus terribles attachées à la décadence spirituelle est l'aveuglement de ceux qui en sont les victimes, et qui, bien loin de s'humilier de leur décrépitude, l'envisagent, les aveugles ! comme un progrès et comme un triomphe, et deviennent presque incapables tout à la fois de comprendre la nécessité du remède et de savoir l'appliquer.

Il est donc évident que la situation réclamait l'action d'un élément nouveau, capable de faire subir à toutes les tendances, devenues hostiles et étrangères l'une à l'autre, bien qu'elles eussent toutes procédé du même principe, une refonte complète, qui en effaçât les aspérités et qui les rattachât entre elles par un lien nouveau et solide. La transformation devait s'accomplir dans le domaine de la conscience, car on ne peut retrouver, et conquérir avec certitude, que ce que l'on a reconnu comme la vérité. Ce ne pouvait pas être assurément l'œuvre d'un jour, et des années devaient s'écouler, avant qu'une théologie nouvelle, mûrie par l'étude et par la connaissance des vrais principes, pût entreprendre l'œuvre délicate et sé-

rieuse de l'épuration des divers éléments de la vérité, devenus chacun une petite Eglise exclusive et incomplète, et de la reconstruction consciente de l'harmonie primitive. Il était avant tout nécessaire de rassembler les matériaux dont cette théologie devait être composée.

En effet, pour qu'une semblable théologie fût possible, il était nécessaire que les voies et moyens lui eussent été préparés. L'étude sérieuse et profonde de l'histoire et de l'exégèse devait en être le point de départ. L'esprit humain, affranchi des liens séculaires de l'habitude et de la tradition, avait à se retremper à la source de l'Evangile éternel, à comprendre les lois de l'histoire et du développement de l'Eglise et à reconnaître dans le premier âge de la Réforme, non pas un modèle à copier servilement, mais un principe de vie à s'assimiler et à reproduire ; à l'histoire et à l'exégèse devait se joindre une philosophie spéculative et sérieuse; enfin la science, parvenue à ces hauteurs, devait travailler à découvrir et à réaliser la synthèse du fait et de l'idée, de la théorie et de l'histoire.

Il est certain que la science du dix-huitième siècle, dans sa tentative de s'affranchir du joug et des traditions du passé, se fraya des voies nouvelles et adopta des méthodes hostiles au christianisme historique. Il en résulta que l'on vit reparaître des systèmes analogues soit au naturalisme hellénique, soit au légalisme juif, systèmes inférieurs, que le christianisme avait plus d'une fois terrassés et vaincus. Ces réactions hostiles furent toutefois d'un grand prix pour l'Eglise évangélique. Elles étouffèrent bien des controverses mesquines, qui s'étaient élevées au sein de l'Eglise, ou les rendirent impossibles à force de ridicule et firent comprendre aux Eglises divisées le devoir et la nécessité de l'union en face d'un ennemi envahissant et sans frein, ainsi que d'une philosophie qui forçât les théologiens à revenir à l'étude des principes.

Il y a plus. Le mouvement incrédule de la science du siècle dernier contraignit la théologie à revenir à des vues d'ensemble et à combler les lacunes de ses théories. On fut amené à étudier les rapports entre l'essence divine et l'homme, la nature et la grâce, la première et la seconde création, rapports dont l'intelligence et la solution pouvaient seules assurer les progrès de l'exégèse, de l'histoire biblique, de la dogmatique et de la morale. On avait jusqu'alors négligé dans l'exégèse l'élément historique et grammatical, méconnu dans la personne de Jésus son humanité, anéanti dans la théorie de l'inspiration la personnalité des écrivains sacrés, enfin on avait cru rehausser la Divinité en lui sacrifiant l'homme et la nature. Le résultat du progrès des lumières et de l'évolution de la pensée devait être l'affirmation claire et précise que, plus la Divinité s'affirme et se manifeste

dans le monde, plus l'humanité recouvre ses titres et réalise sa véritable destinée.

On comprend dès lors combien les progrès de l'exégèse et de l'histoire sainte dépendaient de ceux des sciences naturelles et philosophiques, et quels heureux résultats la spéculation philosophique devait attendre de l'idée chrétienne dégagée des voiles épais des formules.

TROISIÈME SECTION

TRIOMPHE DU SUBJECTIVISME AU DIX-HUITIÈME SIÈCLE.

INTRODUCTION.

Quand les premières ardeurs des controverses soulevées par le piétisme se furent apaisées, la nouvelle génération, qui entra à son tour en scène, établissant une balance équitable entre le piétisme et l'orthodoxie, se proposa d'éviter leurs erreurs et de mettre à profit les éléments divers de vérité, dont ils avaient tous deux été les agents providentiels. Cette période est relativement une période brillante et féconde, et, en voyant les noms de quelques-uns de ses représentants les plus éminents, nous sommes surpris de la crise redoutable que l'Eglise luthérienne fut bientôt appelée à traverser dans le cours du dix-huitième siècle. Il s'était, en effet, formé entre la tradition ecclésiastique et la piété vivante, entre le piétisme et l'orthodoxie, entre la foi et la science de la foi une alliance, qui semblait devoir être durable et sérieuse. Et pourtant cette prospérité n'eut qu'une durée éphémère et sembla n'avoir fait que préparer en Allemagne les voies à la critique négative.

Les théologiens, qui (en dehors de l'école de Bengel dont nous avons parlé) méritent d'attirer notre attention se sont consacrés surtout à l'histoire ecclésiastique et à l'histoire des dogmes. Citons après Gottfried Arnold et Weismann (mort en 1747) (1), le chancelier de l'université de Tubingue, Christophe Mathieu Pfaff, mort en 1760, à Giessen (2).

(1) Il a écrit des Institutiones theologiæ exegetico-dogmaticæ, 1739, etc.

(2) Ch.-Matth. Pfaff, Primitiæ. Tubingue, 1718. Acta et scripta publica ecclesiæ Wirtembergensis, 1719. Collegium antideisticum, des discours académiques sur les vérités fondamentales de la religion chrétienne, et plusieurs mo-

Nommons encore J.-G. Walch (1), mort en 1775; Albert Fabricius (2), l'étrange Von der Hardt, et Lorenz von Mosheim (3), mort en 1755. Ce dernier, chancelier de l'université de Tubingue, théologien élégant, aussi littéraire qu'érudit, possédait une connaissance approfondie de l'anglais, du français et de l'italien. Il était doué du mérite assez rare de retracer avec une clarté impartiale les systèmes dogmatiques des diverses périodes de l'histoire ecclésiastique. Dans son traité de morale, que Miller (J.-Pierre) a continué, il sait éviter le rigorisme du piétisme et professe la morale du bonheur bien entendu. Il emploie pour défendre son éclectisme un langage élégant et choisi, et il est le premier qui ait réussi à introduire le goût des lectures théologiques dans la bonne société. Son histoire ecclésiastique est écrite dans un style courant, usuel et facile, qui n'a rien du genre solennel et prêcheur de la tradition classique. Son esprit superficiel et peu religieux ne sait ni saisir ni comprendre l'idée et la vie de l'Eglise. Il professe à peu de chose près le système territorial, et envisage l'Eglise comme une société d'hommes groupés d'après les mêmes principes que les corps politiques. Bien qu'il retrace avec l'impartialité de l'historien sérieux les événements qu'il raconte, il envisage l'histoire de l'Eglise bien moins comme le développement logique et providentiel d'un principe vivant et divin, que comme une succession d'événements nés de son contact journalier avec le monde. Il considère les transformations subies par le dogme dans le cours des âges comme le fait des hérétiques, qui combattent l'Eglise au nom de principes, qui lui sont étrangers et hostiles, et qu'ils empruntent

nographies sur l'histoire des dogmes. Il écrivit en 1719 en faveur de l'union : Die nöthige Glaubenseinigkeit der protestantischen Kirche en 1721. Nöthiger Unterricht von den zwischen der römischen und den protestantischen Kirchen obschwebenden Streitigkeiten, etc.

(1) J.-G. Walch, Einleitung in die lutherischen symbolischen Bücher, 1752. Einleitung in die christliche Moral, 1747, in die Dogmatik, etc. Bibliotheca theologica, 4 vol., 1757. Einleitung in die Religionsstreitigkeiten ausserhalb und innerhalb der lutherischen Kirche, 5 vol., 1730-1739. Il est l'éditeur des œuvres de Luther. Halle, 1740-1752. Historia ecclesiastica Novi Testamenti, 1744. Savant, impartial, il est aussi minutieux, sans grande idée, et ne comprend rien au développement vivant et progressif de l'Eglise. Son fils Christian-Guillaume-François Walch, de Göttingue (1726-1784), a composé avec science et talent de nombreux ouvrages : Geschichte der Adoptianer, 1755, der römischen Pæbste, 1756, der Kirchenversammlungen, 1759, der Ketzereien, Spaltungen und Religionsstreitigkeiten vor der Reformation, 11 vol. Un Breviarium theologiæ symbolicæ ecclesiæ lutheranæ, 1765, et un Breviarium theologiæ dogmaticæ, 1775.

(2) Jean-Alb. Fabricius, d'Hambourg, Codex pseudepigraphus Veteris Testamenti, 1713; Codex apocryphus Novi Testamenti, 2 vol., 1703; 3 vol., 1713.

(3) Contre Toland, Vindiciæ antiquæ christianorum disciplinæ, 1720. Institutiones historiæ ecclesiasticæ, 1726. De rebus christianorum ante Constantinum, 1733.

surtout à la philosophie. Les dogmes sont à ses yeux pour l'Eglise, ce que les lois sont pour un Etat. Il ne soupçonne même pas que le christianisme manifeste sa vie sous la double forme des principes et des faits. Le christianisme est pour lui, non pas une vie qui s'épanouit et qui grandit, mais un principe parfait et immuable dès le début, dont il rattache aux efforts des adversaires l'assimilation historique et progressive par les générations humaines. L'histoire ecclésiastique, pour parler le langage moderne, est pour Mosheim plus une pathologie qu'une biologie de l'Eglise.

Nous pouvons encore citer parmi les autres historiens ecclésiastiques : Ernest.-Sal. Cyprian, l'un des derniers représentants de l'orthodoxie rigide, Löscher, et Christian-Auguste Salig, qui a écrit une histoire complète de la Confession d'Augbourg et de son Apologie (1730). Nommons enfin l'histoire du luthéranisme, que Louis de Seckendorf opposa en 1692 aux attaques du jésuite Maimbourg, et l'histoire de la guerre d'Allemagne, de Hortleder. Tous ces historiens, en remontant aux sources, ont fait faire à l'histoire religieuse des progrès considérables. Ils ont cultivé aussi la dogmatique et la morale. Le moraliste et le dogmaticien le plus distingué de la période, qui succéda à l'orthodoxie rigide fut François Buddæus, d'Iéna, mort en 1729 (1). Toutefois ses écrits n'ont aucun caractère bien marqué; et l'on y sent la prépondérance de l'esprit historique, qui contribua insensiblement, en affranchissant les intelligences et en élargissant les idées, à affaiblir l'autorité du dogme et la rigueur des formules.

Le prestige de l'orthodoxie était profondément ébranlé, bien que les apparences lui fussent encore favorables. Les masses se montraient encore attachées à l'Eglise et à ses doctrines, et hostiles à toute idée de dissidence et de secte, et ceux-là mêmes qui, comme Mosheim, professaient plus de respect pour la république des lettres que pour l'Eglise, évitaient de heurter de front l'opinion dominante et de s'exposer aux accusations d'hérérodoxie, que leur lançaient certains théologiens secondaires, que Mosheim appelle des maraudeurs. Néanmoins, bien qu'ils évitassent de froisser les opinions tradi-

(1) Fr. Buddæi Institutiones theologico-dogmaticæ, 1723. Institutiones theologiæ moralis, 1711. Il a aussi publié des écrits philosophiques : Elementa philosophiæ practicæ, 1697. Institutiones philosophiæ eclecticæ, 2 vol., 1705. Parmi ses ouvrages historiques citons son Historia ecclesiastica Veteris Testamenti, 2 vol., 1718. Theses de atheismo et superstitione, 1716. Historische und theologische Einleitung in die vornehmsten Religionsstreitigkeiten, 1724, édition Walch. Isagoge Historica ad theologiam universam, 1727, édition augmentée, 1730. Ecclesia apostolica, 1729. Esquisse d'une Histoire de l'Eglise primitive, mais sans la vie de Jésus.

tionnelles, ils cherchèrent aussi à vivre en paix avec les tendances et les exigences de leur temps.

Nous voyons les hommes de cette époque, poussés par un pressentiment secret des orages qui se préparent et de l'incrédulité qui va bientôt détacher les masses de la foi de l'Eglise, chercher à lutter contre le courant par des lectures et des travaux contre le déisme, et par des concessions habiles sur des points de l'orthodoxie officielle, qu'ils estiment impossibles à défendre. Ils enlèvent d'un commun accord aux vieux dogmes leurs aspérités, renoncent à toute polémique confessionnelle, surtout à l'égard des réformés, et s'attachent aux principes généraux, qu'ils formulent en termes vagues, susceptibles à leurs yeux de plaire à tous les partis. Mais le courant des tendances modernes était trop irrésistible, et la réaction contre la foi de l'Eglise trop violente, pour se déclarer satisfaite par le sacrifice de quelques points tels que la communication des idiomes, le péché originel et l'inspiration absolue de l'Ecriture sainte.

Cette théologie n'avait ni grandeur ni puissance créatrice, aussi obéissait-elle moins à son principe qu'à un calcul intéressé, en affaiblissant l'austérité du dogme. Ses principes n'avaient rien de fondamental et d'absolu, et pouvaient varier d'un jour à l'autre; aussi ne pouvait-elle qu'adoucir les nuances, sans être capable de remonter jusqu'aux sources du mal, qu'elle se proposait de guérir. En dehors de quelques modestes travaux apologétiques, elle n'a rien fait pour rapprocher et pour unir la révélation et la raison, en montrant les aspirations instinctives de l'âme vers une révélation divine et l'affinité sympathique de la révélation pour la raison humaine. La théologie de cette période, en face du discrédit dans lequel étaient tombés les principes d'Aristote et de la scolastique, employa à l'égard de la raison une méthode éclectique sans direction et sans principe, qui assignait au goût, c'est-à-dire à la raison vulgaire et commune à tous, le droit de se prononcer en dernier appel sur les questions religieuses (1). La révélation, de son côté, fut transformée par elle en son contraire, en mystère. Les époques de pauvreté théologique aiment à recourir au mystère et à la soumission de la raison à l'obéissance de la foi, sans comprendre que l'inintelligible présuppose non-seulement la soumission de l'esprit à l'autorité, mais aussi une grande indifférence spirituelle à l'égard de la vérité et de son contenu, et qu'une telle foi renferme en principe le catholicisme, bien loin de servir de départ à des progrès

(1) Quelques-uns, comme Fr. Buddæus dans sa Théologie morale, comme avant lui le profond penseur Schomer, s'assimilèrent et reproduisirent plusieurs des enseignements philosophiques de Hugo Grotius et de Pufendorf.

sérieux et féconds (1). Cette foi resterait assurément renfermée dans les limites strictes de l'enseignement évangélique, si elle se contentait d'affirmer que la raison naturelle ne peut pas acquérir avec ses seules lumières la connaissance de la vérité et que les profondeurs divines sont insondables pour la raison pénétrée d'un rayon de la grâce. Ce qui constitue son insuffisance et sa faiblesse, c'est qu'elle se contente de ce qu'elle a, et ne cherche pas à pénétrer plus avant dans les secrets de la sagesse divine. Ce qui explique jusqu'à un certain point l'indifférence et l'apathie calculées de la théologie de cette période, c'est qu'elle avait reçu de la tradition et de l'Eglise certains dogmes, tels que la personne et l'œuvre de Christ, la Trinité et la sainte cène, entourés de tant de difficultés et d'obscurités insondables, qu'elle ne sut pas résoudre le problème autrement qu'en affirmant l'impossibilité pour la raison de vaincre les difficultés internes du dogme.

Le fait réel et actuel de la révélation avait été transformé par l'orthodoxie scolastique en un ensemble de formules abstraites, qui lui rendaient impossible l'aperception vivante et intime des réalités divines. La substitution de la méthode historique aux formules dogmatiques de la scolastique ne donna lieu à aucun résultat important. La méthode historique ne fut pas appliquée directement à l'Ecriture sainte, toujours considérée, non pas comme l'organe des faits par lesquels Dieu s'est révélé à l'humanité, mais comme la révélation elle-même. La foi en l'Ecriture sainte constitue la foi chrétienne. Pfaff, en modifiant la théorie rigide de l'inspiration, ne changea rien au fond des choses et ne fit qu'aggraver, au contraire, l'erreur primitive. Le dogme orthodoxe du témoignage de l'Esprit-Saint en faveur de l'Ecriture sainte fut transformé dans le dogme de la puissance des paroles mêmes de l'Ecriture pour instruire, consoler, édifier et reprendre les pécheurs. En dehors de Bengel, les théologiens suivirent l'ornière de l'exégèse traditionnelle, Michaelis l'ancien, de Halle, aussi bien que Jean-Christophe Wolff.

(1) Cette décroissance d'une foi vivante et d'un intérêt sérieux dans le contenu spécifique de la vérité chrétienne, que l'on accepte bien moins à cause de l'expérience, que l'on a faite de sa valeur, que par un certain respect que l'on professe encore pour l'Ecriture sainte qui les renferme, se révèle à nous déjà chez les théologiens, qui prétendent représenter fidèlement l'orthodoxie, tels que Iæger, Compendium theologiæ positivæ, 1702-1740; Systema theologiæ dogmatico-polemicum, 1715; Hebenstreit, Systema theologicum, 3 vol., 1707-1717; J.-B. Carpzov, Liber doctrinalis theologiæ purioris, 1767; Walch, Breviarium theologiæ dogmaticæ, 1775; Sartorius, Compendium theologiæ dogmaticæ, 1777; Seiler, Theologia dogmatico-polemica, Erlangen 1774, (qui entra plus tard dans la voie des concessions à l'esprit du temps). L'Epitome theologiæ christianæ de Morus, 1789, appartient au même courant d'idées.

Ce qui contribua, plus encore que les lacunes de sa méthode, à empêcher la théologie de cette période d'exercer une influence sérieuse sur les âmes, ce fut l'hostilité professée par la masse des intelligences à l'égard du christianisme aussi bien que de l'Eglise. Bien des âmes, dont la foi en l'orthodoxie officielle avait été fortement ébranlée, flottaient indécises d'un extrême à l'autre. Quelques chrétiens cherchaient leur refuge dans le mysticisme et y joignaient même les spéculations de l'alchimie et de la magie. Pendant cette période de dissolution des croyances et des Eglises, on vit se produire le même phénomène que dans les siècles témoins de la ruine du monde antique tout entier. La doctrine à la mode fut un éclectisme savant et confus, mélange étrange des éléments les plus hétérogènes, de profondeur et de puérilité, d'incrédulité et de superstition.

Signalons encore l'essor des sciences naturelles, qui tendirent de plus en plus, et avec succès, à s'affranchir de l'autorité du dogme et à se frayer leur propre voie par la méthode de l'observation constante et de la seule expérience. Elles en vinrent bientôt à contredire formellement les données de la Bible, conçue comme un livre inspiré dans sa lettre aussi bien que dans son esprit, et la théologie contemporaine ne put ni conjurer le péril, ni résoudre la difficulté. Le système de Copernic, mal accueilli à l'origine, était parvenu vers 1700 à rallier tous les esprits et à supplanter les théories antérieures; or il contredisait sur plus d'un point l'enseignement littéral de l'Ecriture sainte.

Les théologiens cherchèrent à repousser une théorie, qui voulait les contraindre à distinguer entre les enseignements religieux de l'Ecriture, qui intéressent le salut de l'âme et qui sont le but prochain de l'intervention divine, et les données des écrivains sacrés sur la nature et ses phénomènes divers, données soumises à l'influence des connaissances acquises et des opinions reçues à l'époque où ils avaient écrit. Il ne leur fut malheureusement pas plus possible de convaincre le système de Copernic d'imposture, que de le retrouver dans la Bible. Nous voyons discutées et défendues avec toutes les armes de la dialectique, de la science et de la foi, les principales difficultés morales et scientifiques de la Bible, l'extermination des Cananéens, le soleil arrêté par Josué, les miracles d'Elie, le déluge, l'arche, le passage de la mer Rouge, la femme de Loth, la destruction de Ninive, la baleine et Jonas, le cadran solaire d'Ezéchias, le vol commis par les Israélites au passage de la mer Rouge, pour ne parler que des plus importantes. Mais la théologie ne fit que des études de détail, sans s'élever jusqu'aux grandes vues d'ensemble de la révélation et des buts multiples, que Dieu s'est proposés en la donnant au

monde. Elle agit comme si la Bible devait être un cours de physique et de chimie aussi bien que de religion et de morale.

Il semble, en vérité, quand on voit le courant qui entraîne les esprits à cette époque, que c'est la première fois que les peuples civilisés, en particulier les Anglais et les Français, se trouvent placés en face de la nature et des lois qui la régissent. On dirait presque que des écailles sont tombées de tous les yeux. Ceux qui se livrèrent sans réserve à l'étude, toute nouvelle pour eux, des lois du monde physique, semblèrent perdre de vue l'indépendance et la réalité intrinsèques de l'esprit. L'empirisme et le sensualisme affaiblirent de plus en plus l'idée de Dieu, et cette génération en vint à professer ouvertement l'eudémonisme et le matérialisme à l'école de professeurs tels que d'Holbach et Lamettrie. Ces tendances extrêmes et grossières ne firent toutefois que peu de progrès en Allemagne où, malgré l'importation croissante des idées françaises et anglaises, l'idéalisme demeura l'un des traits principaux du génie national. Il n'en est pas moins vrai que les idées nouvelles y trouvèrent leurs Jean-Baptistes en Thomasius, C. Dippel et Edelmann, dont le premier a été sans contredit le plus influent.

Christian Thomasius, né en 1655, mort en 1728, se vit appelé à l'une des chaires de Halle, après avoir été forcé de quitter Leipzig à cause de la hardiesse de ses opinions et de l'usage qu'il faisait dans ses cours de la langue vulgaire au lieu du latin généralement employé par les savants de cette époque. Ses luttes avec l'orthodoxie le rapprochèrent pendant un certain temps du piétisme, dont il se constitua l'avocat juridique. Il possédait incontestablement à cette période de sa vie des dispositions religieuses et des principes sérieux, qui imposèrent pendant quelque temps un frein salutaire à son esprit mondain, orgueilleux et sensuel. L'équilibre ne tarda pas toutefois à être rompu, et Thomasius se sépara du piétisme, auquel il reprochait sans doute son étroitesse intellectuelle et scientifique, mais dont la ferveur religieuse et la morale austère étaient surtout incompatibles avec sa nature. Sa science n'avait rien de bien solide et ses connaissances n'étaient pas très-étendues. Il est certain que le piétisme n'était pas le cadre dans lequel il pouvait déployer toutes ses facultés. Il avait deux qualités assez rares chez les auteurs allemands, un style piquant, léger, satirique, tout pénétré de l'esprit français et une ironie mordante, avec laquelle il infligea plus d'une blessure à la scolastique, au piétisme et au pédantisme de son temps. Il fut en Allemagne un des représentants les plus influents de l'esprit de la philosophie française du dix-huitième siècle. Il a contribué dans une large mesure avec le secours de sa plume acérée à la chute du fana-

tisme religieux et de l'érudition indigeste, et sa théorie du droit ecclésiastique a pénétré profondément dans les esprits et dans les institutionsde son époque (1).

A la suite de la Réformation, le pouvoir religieux était tombé en Allemagne entre les mains des hommes d'Etat, et l'on avait cherché à justifier l'exercice des attributions religieuses par le pouvoir civil au moyen de la théorie de la dévolution aux princes (2) des pouvoirs des évêques, ou par la restitution par les évêques des droits du prince usurpés par l'épiscopat (3). Ces droits des princes étaient considérés tantôt comme provisoires, tantôt comme définitifs et de droit divin. Les princes exerçaient par le moyen des consistoires tous les pouvoirs ecclésiastiques, et consultaient *in partem sollicitudinis*, et selon leur bon plaisir, le clergé, auxquel ils avaient conservé le droit de se prononcer dans les questions de doctrine et de discipline; quant aux laïques, ils n'étaient pas plus libres qu'au sein de l'Eglise romaine, et ne possédaient que le droit d'obéir... et de payer.

L'orthodoxie défaillante, représentée par Carpzov (mort en 1699), chercha, mais vainement, à assurer par la théorie épiscopale un rôle plus favorable au clergé (4). Les princes absolus, encouragés par l'exemple du grand roi, n'étaient nullement disposés à lâcher leur proie et s'étaient sans scrupule substitués au pape, au grand scandale des hommes pieux et sincères. L'orthodoxie, abandonnée par les princes, qui avaient été pendant un siècle ses défenseurs dévoués, présentait le spectacle à la fois lamentable et risible de prétentions exorbitantes unies à une impuissance absolue. Elle avait réduit les fidèles au rôle d'auditeurs passifs et aveugles, et expiait cruellement la faute de s'être livrée sans défense aux princes, après avoir repoussé comme révolutionnaire l'avertissement prophétique de Spener, qui

(1) Voir Stahl, Die Kirchenverfassung. Richters Kirchenrecht, § 52.

(2) Entre autres Stephani, mort en 1646, Tractatus de jurisdictione in Imp. Rom., 1611.

(3) Entre autres Reinkingk, mort en 1664, De regimine seculari et ecclesiastico. Giessen, 1619. Il se représente la transmission accomplie par la restitution aux seigneurs terriens des devoirs, qui leur avaient été donnés à l'origine par Dieu, de défendre les deux tables de la loi. Le clergé doit conserver le pouvoir d'administrer l'Eglise dans le sanctuaire. Ce devoir ecclésiastique des seignenrs terriens était aussi basé sur le principe, que le magistrat politique appartient à la hiérarchie divine. Voir Bened. Carpzov, Jurisprudentia ecclesiastica seu consistorialis. Hano, 1645.

(4) Jean-Benedict Carpzov, de Leipzig, Disputatio de jure decidendi controversias theologicas. Lipsiæ, 1695. Dans les questions spirituelles le prince doit exécuter les décisions du clergé et leur donner force de loi; dans les questions extérieures les confirmer ou les repousser à son gré. Les laïques conservent le droit d'*assimiliatio*. Ce point de vue a été adopté par Stahl.

conseillait de ne point négliger plus longtemps les droits de la communauté des fidèles.

La théorie de Thomasius (1), ou système territorial, ne fit que donner une forme définitive et précise à l'état de choses existant, d'après lequel les princes, las des controverses religieuses, exerçaient leur pouvoir absolu, non plus dans l'intérêt des haines théologiques, mais d'après l'inspiration ou le caprice du moment. Résumons en quelques mots ses principaux arguments. La conscience individuelle, qui constitue la religion intérieure de l'âme, est absolument libre, et l'on ne peut ni la violenter, ni la contraindre. Par contre le prince possède sans condition le droit de se prononcer en dernier ressort dans toutes les questions qui se rattachent à la vie extérieure et sensible, et d'y maintenir l'ordre et la discipline. Le culte en commun rentre dans l'ordre des choses extérieures, et est dès lors soumis au pouvoir absolu du prince. C'est comme prince, et non comme évêque suprême, que le premier magistrat civil exerce ses prérogatives. Le prince (pas plus du reste que les théologiens, les conciles, ou n'importe quelle autorité humaine) n'a pas à se prononcer sur les schismes et les hérésies. Il n'a point à intervenir dans toutes ces questions, et il n'existe sur la terre aucun tribunal qui puisse le remplacer. Thomasius a même l'air de vouloir dire que peu importe de quel côté se trouve la vérité. En reléguant ainsi le dogme dans la sphère du caprice individuel, il n'assigne même pas à l'Eglise les droits et les priviléges d'une société commerciale. Thomasius ne semble pas soupçonner que l'Eglise puisse posséder une existence libre et indépendante. Il ne faisait par là que reproduire l'erreur de l'orthodoxie, qui séparait si profondément le clergé et les laïques et qui retombait, sans en avoir conscience, dans les erreurs d'un papisme incomplet, incompatible avec les tendances de l'époque (2).

Le système collégial de Pfaff (3) possède une bien plus grande valeur. Il explique comme le système territorial la naissance de l'Eglise par le caprice individuel. Seulement l'Eglise dans son système cesse d'être exposée à l'arbitraire et reçoit quelques prérogatives,

(1) Chr. Thomasius, Vom Rechte evangelischer Fürsten in Mitteldingen. Halle, 1695. Vom Rechte evangelischer Fürsten in theologischen Streitigkeiten, 1696. Vindiciæ juris majestatici circa sacra, 1699. Rechte evangelischer Fürsten in Kirchensachen, 1713.

(2) Stryk déclare que le mariage, n'étant pas un sacrement, ne présente aucun caractère spirituel, et constitue une cérémonie purement civile. Just Henning Böhmer, mort en 1749, a donné au système territorial sa forme définitive. De jure episcopali principum evangelicorum. Halle, 1712.

(3) Pfaff, Origines juris ecclesiastici. Tubingue, 1719. De jure sacrorum absoluto et collegiali, 1756. Discours académiques sur le droit ecclésiastique. On y voit reparaître des idées de Pufendorf.

parce qu'en tant que collége ou société, elle possède les priviléges inhérents à toute société civile (1). Elle peut se donner les lois qui répondent le mieux à ses exigences et à ses besoins, et l'Etat n'a sur elle que le droit naturel, qu'il possède sur toute association. L'Eglise a sa propre existence indépendante et se compose de maîtres ou pasteurs et d'élèves ou fidèles. Ce n'est que par extraordinaire, et en vertu de délégations exceptionnelles que l'Etat peut exercer des droits qui appartenaient primitivement à l'Eglise. Jusqu'au dix-neuvième siècle le système territorial conserva l'ascendant en Allemagne.

Dippel et Edelmann sont des théologiens plus aventureux que Thomasius, esprits critiques et qui s'attaquent plus au fond qu'à la forme. Thomasius en vint à professer l'éclectisme, et l'empirisme de Locke, et nous pouvons ajouter qu'au fond, et en dépit de l'assurance de ses affirmations, il est sceptique. Il est bien moins préoccupé du noble désir de posséder la vérité et de se sacrifier à elle, que du besoin de découvrir et de savourer lui-même l'agréable et l'utile (2).

Le médecin Jean-Conrad Dippel, mort en 1734, s'adonna aux études alchimiques et astrologiques et vécut dans le cercle de mystiques, de dissidents et de théosophes, tels que Hohbourg et Hachmann, qui s'étaient groupés autour du prince de Sayn-Wittgenstein, à Berlebourg. Malgré les caprices de son imagination ardente il aspira sérieusement à la possession de la certitude religieuse. Il n'attache qu'une très-médiocre importance aux cérémonies et aux formules de la tradition et réclame le culte intérieur et spirituel du cœur. Il préfère à la parole extérieure de Dieu la parole intérieure et vivante (3). Il ne connaît toutefois ni la douceur, ni le calme des vrais mystiques; il ne

(1) Déjà Pufendorf, mort en 1694, l'avait appelée Collegium in civitate erectum dans son ouvrage : De habitu christianæ religionis ad vitam civilem, 1687.

(2) Voir ce que dit Franck, Geschichte der protestantischen Theologie, II, 31, de quelques autres sceptiques, imitateurs secondaires de Thomasius, tels que N. Gundling, professeur de droit naturel à Halle, mort en 1729; Jean-Gottfr. Zeidler, Fassmann et Treiber, professeur à Erfurt, mort en 1727. Tholuck (Geschichte des Rationalismus), parle de Adam Bernd, de Breslau, mort en 1748, qui sous le nom de Christianus melodius composa sur l'influence des vérités divines sur la volonté un ouvrage dans lequel il combattait le dogme évangélique de la justification, et faisait un grand éloge de la doctrine catholique. La foi n'est pas autre chose pour lui, que l'approbation, accordée par la raison à la loi nouvelle de l'Evangile, qui réagit sur la volonté, pour lui faire produire des œuvres bonnes et justifiantes. Sur Dippel voir Herzogs Realencyclopædie, III, 422.

(3) Lire Christiani democriti (pseudonyme de Dippel) Papismus protestantium vapulans, 1698. Orthodoxia orthodoxorum. La mort de Christ n'a aucun caractère expiatoire, et n'a pour but, que d'encourager les hommes au renoncement et au sacrifice. Enfin Edelmann a composé un traité sur la divinité de la raison. Voir Herzog, III, 640; Franck, II, 350; la Biographie d'Edelmann publiée par lui-même, édition Klose, 1849.

cessa de diriger une polémique ardente et passionnée contre le clergé et les dogmes de l'Eglise officielle, en particulier contre ceux qui traitent de l'inspiration, de la satisfaction vicaire, de la justification et de la Trinité.

Edelmann, mort en 1767, après avoir subi pendant quelques années l'influence des cercles piétistes et mystiques, n'en avait retiré que la haine de l'Eglise et le mépris de l'ordre établi. Il en vint jusqu'à diriger des attaques blaspbématoires contre les saintes Ecritures dans son traité de *Moïse dévoilé,* (1740), et prit part à la traduction de la Bible de Berlebourg, publiée sous la direction de Haug. Son caractère inquiet et ombrageux lui fit porter ses pas errants sur tous les points de l'Allemagne, et il tomba enfin dans un naturalisme mélangé d'axiomes panthéistes empruntés à Spinosa. Les excès de ces hommes sans principe et sans frein éloignèrent d'eux tous les esprits raisonnables et paralysèrent les progrès de leurs idées; toutefois le moment des luttes sérieuses et des attaques décisives contre la vérité approchait.

CHAPITRE PREMIER.

La philosophie de Leibnitz et de Wolff. Premiers essais de synthèse de la théologie et de la philosophie dans le supranaturalisme rationaliste de Wolff.

Leibnitz (1646-1716) (1), est le premier Allemand qui ait conçu dans les temps modernes un système philosophique complet et original. Jusqu'à lui la philosophie d'Aristote, ou plutôt ce qui passait pour tel, c'est-à-dire la logique et l'ontologie, avait été l'unique arsenal, dans lequel étaient venues également puiser les deux scolastiques protestante et catholique. Cette méthode était excellente pour présenter sous forme de syllogismes rigoureux les opinions reçues, mais elle ne pouvait ni développer des opinions originales, ni servir d'instrument fidèle et utile aux idées répandues par la Réforme au sein de l'humanité. Comme nous l'avons constaté, les théosophes et les mystiques du seizième et du dix-septième siècle furent sur bien des points les précurseurs de la philosophie moderne, mais s'ils avaient un grand

(1) Opera omnia, édition Dutens. Genève, 1768, 6 vol., en particulier les deux premiers.

fonds d'idées, qui faisaient défaut à la méthode scolastique, ils ne tenaient, par contre, aucun compte de la méthode et de la forme philosophiques, et avaient recours de préférence à des développements aussi fantastiques que mystérieux.

La philosophie de Leibnitz nous offre une mine inépuisable d'idées nouvelles et profondes, présentées non point avec un ensemble systématique et complet, mais sous forme de monographies distinctes, et sans autre lien entre elles que sa pensée intime, qu'il n'a pas su présenter d'une manière synthétique. Il n'en a pas moins établi les bases d'une véritable méthode philosophique. La clarté et l'évidence sont à ses yeux les deux caractères distinctifs du vrai. C'est ce qu'il établit au moyen du critère de la contradiction; tout principe essentiellement vrai ne doit point se contredire, mais posséder en lui-même la possibilité d'entrer naturellement et nécessairement dans l'ensemble d'un monde organisé sur un plan providentiel et sage.

L'esprit harmonique et spéculatif de Leibnitz ne pouvait qu'être froissé par le dualisme de Pierre Bayle, dont le scepticisme avait fait disparaître toute science et toute vérité dans la confusion de contradictions inextricables. C'est Bayle qu'il avait surtout en vue, en rédigeant son ouvrage le plus important et le plus connu, son essai de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal, ouvrage dans lequel il expose avec détails sa propre théorie sur les rapports entre la philosophie et la théologie.

La conception la plus originale de Leibnitz est sa théorie des monades, dans laquelle il reprend l'idée, que Böhme se faisait de l'homme comme d'un monde en miniature, et qui se rattache d'ailleurs au principe fondamental du protestantisme. Il envisage, en effet, les monades comme des centres individuels, et gradués à l'infini, de vie et d'esprit, comme des êtres substantiels et des forces indépendantes, qui possèdent tout ensemble l'étendue et la pensée. Aux atomes du matérialisme il oppose une dynamique vivante et harmonique. Le panthéisme de substance de Spinosa ne voit dans chaque être isolé qu'un mode particulier de Dieu; Leibnitz le réfute en établissant que les monades ont chacune une force intrinsèque et indépendante, qu'elles sont des substances impérissables et qui tirent leur vie d'elles-mêmes, que chacune d'elles possède un mode d'action indépendant des autres, mais que toutes constituent, grâce à l'harmonie préétablie, une unité pleine d'harmonie et de grandeur.

Il veut, enfin, s'élever au-dessus du dualisme établi par Descartes entre la matière, conçue comme une masse inerte et soumise aux

seules lois de la mécanique, et l'intelligence. Pour y parvenir il cherche à démontrer que tout dans l'univers, même dans les forces composées, consiste en monades distinctes et diverses, qui se rattachent à trois groupes principaux, dont la différence repose sur le mélange plus ou moins complet d'éléments actifs et passifs qu'ils renferment. Toutes les monades en soi sont des intelligences, et constituent même chacune un monde mû par son principe de vie intérieur et indépendant; toutefois les unes ne possèdent que la sensation, et Leibnitz les appelle les monades ou entéléchies rêveuses; d'autres jouissent de l'aperception et de la conscience, ce sont les âmes qui deviennent esprit, quand elles s'élèvent jusqu'au sentimen des vérités éternelles et de la raison nécessaire (1), et qu'en elles la puissance de l'être raisonnable se rapproche toujours plus de l'action. Dieu, monade centrale de l'univers, est tout action, et il n'existe en lui aucune puissance inachevée ou inactive. Dans l'harmonie hiérarchique des monades, dont chaque série supérieure devient pour ainsi dire l'âme des monades inférieures, la monade centrale, raisonnable et consciente, gouverne le monde avec sagesse et se propose le bien comme but de son développement.

Bayle objecte qu'il y a du mal dans le monde, et voici comment Leibnitz lui répond. En ce qui concerne le mal métaphysique, c'est-à-dire le fini et la limite, c'est cette limite qui rend le monde actuel possible. Si tout était activité dans le monde, il n'y aurait plus que Dieu, et les créatures ne sauraient exister. Les maux physiques rentrent dans l'ordre de la nature, et contribuent d'une manière positive aussi bien que négative aux progrès du bien; le mal moral enfin se rattache aux limites mêmes imposées à la créature. La difficulté d'admettre le concours de Dieu dans l'apparition du mal moral n'existe plus pour ceux qui admettent, en professant l'optimisme, que Dieu a choisi le meilleur des mondes possible. Dans l'idée de ce meilleur des mondes, Dieu vit que l'imperfection naturelle et nécessaire des hommes les faisait pencher du côté du mal et du péché, et il opposa à cet ensemble de maux une série de mesures salutaires, compatibles avec la perfection de l'univers (2).

Leibnitz se montre animé des dispositions les plus favorables à

(1) Avant tout du principe de contradiction, et de la raison suffisante. Leibnitz a défendu avec beaucoup d'énergie sa théorie des forces éternelles, qui ne dépendent pas de la volonté de Dieu, mais qui appartiennent à son essence (voir son traité De fato dans Trendelenburgs Beitrægen, 2, 1855, p. 108); il a relié trop étroitement la liberté de la volonté aux lois nécessaires de l'intelligence, et n'a laissé de place dans son système ni pour la liberté divine ni pour la liberté humaine.

(2) Théodicée, II, §§ 167-209. Le bien métaphysique, auquel se rattachent toutes les autres catégories du bien, a lui aussi, sa limite. Bonum metaphysicum, omne

l'égard de la théologie. Il pose le principe que la raison peut tirer de son propre fonds quelques-unes des vérités fondamentales, mais admet en même temps que Dieu peut enseigner aux hommes par la voie des révélations surnaturelles les vérités qu'il juge nécessaires. Il se borne à maintenir son axiome favori, que deux vérités ne sauraient se contredire (1). La théodicée de Leibnitz fut généralement accueillie avec faveur, mais ses idées particulières rencontrèrent peu de partisans. Les nombreuses tentatives qu'il fit en faveur de l'union entre les protestants et les catholiques, et plus tard entre les réformés et les luthériens, n'aboutirent à aucun résultat sérieux (2), et contribuèrent plutôt au discrédit de son système.

La philosophie de Leibnitz ne doit les progrès rapides qu'elle fit plus tard en Allemagne qu'à la forme systématique et rigoureuse que lui a imprimée Christian Wolff. Wolff (1679-1754; professeur à Halle depuis 1706, établi à Marbourg depuis son expulsion de Halle en 1723, revenu à Halle en 1740) appliqua aux idées de Leibnitz la méthode mathématique, que lui avait enseignée son maître Tzschirnhausen, et aspira à imprimer aux principes philosophiques la précision des sciences exactes. Nous avons de la peine à comprendre aujourd'hui l'enthousiasme qu'il excita au sein de la jeunesse universitaire, et nous sommes d'autant plus en droit d'être surpris, que ce n'était pas un esprit original, et qu'il a si bien noyé les grandes idées de Leibnitz dans son exposition raide et pédante, qu'on a souvent de la peine à les reconnaître. La dynamique vivante de Leibnitz se transforme chez Wolff en un véritable fatalisme déiste (3).

complectens, est causa, cur dandns aliquando locus sit malo physico *maloque morali*. La limite, ou imperfection originelle de la créature, est la source du péché, sans que pourtant la volonté mauvaise soit attachée à cette imperfection. Cent années plus tôt cette négation implicite de la liberté morale de choix n'aurait causé que peu de scandale.

(1) Il s'engagea, dans sa Théologie révélée, à démontrer, non pas la vérité, mais la possibilité des mystères de la Trinité, de l'incarnation et de l'eucharistie.

(2) Leibnitz croyait à la possibilité d'une nnion entre les protestants et les catholiques, à la condition que le pape suspendît à l'égard des protestants l'effet des décisions du concile de Trente, jusqu'à ce qu'un accord eût été conclu entre les deux partis. Il engagea sur ce point des négociations très-actives avec Molanus, abbé de Loccum, mort en 1722. Il énuméra dans son Systema theologiæ les points de la dogmatique catholique qu'il croyait acceptables pour les protestants. Cet écrit n'est point, comme l'ont affirmé les catholiques, la confession de foi personnelle de Leibnitz, mais le simple canevas de son projet d'nnion. Il comprit bientôt l'inutilité de ses tentatives, et se montra de plus en plus ferme dans l'affirmation de son protestantisme, malgré les nombreuses démarches des théologiens catholiques pour le gagner à leur cause. Leibnitz chercha vers la fin de sa vie à entrer en relation avec Spener, pour essayer de réaliser avec son concours l'union des diverses communions évangéliques, mais celui-ci lui démontra l'inopportunité d'nne semblable tentative.

(3) Il ne conserva, outre la logique de Leibnitz, que ses dogmes du meilleur monde possible et de l'enchaînement éternel et inébranlable de l'univers.

Du reste les théologiens accueillirent au début avec répugnance la philosophie de Wolff. Les piétistes surtout lui opposèrent une résistance énergique. Joachim Lange le fit expulser de Halle en 1723; J.-J. Rambach, Weismann, Löscher (1), Walch, Pfaff, Mosheim lui-même se montrèrent hostiles, parce qu'ils redoutaient que l'émancipation de la raison, proclamée par Wolff, ne paralysât dans les âmes le sentiment religieux, et ne les détournât de la foi.

D'un autre côté, l'orthodoxie officielle était fortement ébranlée, et avait perdu une grande partie de son autorité sur les esprits depuis l'apparition du piétisme, bien qu'on persistât à adopter la foi traditionnelle, pourvu qu'elle avançât quelques arguments spécieux en sa faveur. La philosophie de Wolff répondait parfaitement à cette tendance générale des esprits. Elle promettait, en effet, d'asseoir le dogme chrétien sur une base nouvelle et solide, en opposant à tous

(1) Löscher (voir Engelhardt, Löscher, 1856), reprochait à la théorie du meilleur d'entre des mondes qui sont tous mauvais, de transformer le mal en une nécessité, et de supprimer toute possibilité d'un état d'innocence première et de perfection suprême. On ne saurait considérer le mal comme une simple limite, ou comme une forme imparfaite du bien. Löscher et Lange trouvaient trop relâché le lien entre le principe moral de la philosophie et la religion. Wolff exposait le principe de la perfection comme moyen d'arriver au bonheur sous une forme, qui permettait à la raison de discerner elle-même le bien, auquel nous devons nous soumettre. Son exposition du principe des vérités éternelles et rationnelles, qui tirent leur raison d'être d'elles-mêmes, permettait à l'athée de vouloir et de pouvoir accomplir le bien absolu en sa qualité d'être raisonnable. Löscher et Lange répondaient que c'était ôter à la loi morale toute base objective, en la séparant de son auteur et de sa source, qui est Dieu. Nous devons, disaient-ils, obéir à Dieu, quand même nous n'aurions aucune notion de notre perfection idéale. Dieu ne donne pas un commandement, parce qu'il renferme le bien, mais le commandement est bon par le fait qu'il procède de Dieu. Moins perspicaces que Calixte, ils croyaient devoir accentuer contre cette conception des idées éternelles le caractère positif et formel de la loi morale. Ch.-A. Crusius et Reuss montrèrent dans cette circonstance plus de prudence et d'habileté que Löscher et Lange, en rattachant la conscience, commune à tous les hommes, au Dieu vivant qui se révèle à l'homme intérieur, et le christianisme à la conscience. Du reste Wolff assigne, lui aussi, un caractère divin à la loi morale. Dieu a créé la raison humaine à l'image de sa propre raison, et la laisse se développer librement d'après ses propres lois. — Les théologiens eurent, du reste, tous plus ou moins le pressentiment vrai qu'un formalisme aussi sec et aussi rigide enlevait à la religion son parfum, et son élan vers la liberté; ils comprirent que la méthode mathématique de Wolff renfermait des principes fatalistes, transformait le monde en une machine immense et aveugle, et ne laissait aucune prise à l'action vivante de la Providence. La méthode de Wolff habitua les esprits à réclamer en tout des démonstrations et des raisonnements, à appliquer aux mystères de la religion la pierre de touche de la loi de la suffisance, et à les repousser comme indémontrables et ne rentrant pas dans le cadre de la nature. Cet ordre d'idées ne pouvait être que compromettant et dangereux pour une école théologique, qui voyait dans le christianisme bien moins la révélation de vérités cachées jusqu'alors à la faiblesse de l'intelligence humaine, que des vérités voilées, que la foi devait accepter en aveugle par respect pour l'autorité absolue de la parole sainte et de l'Eglise.

les doutes et à toutes les attaques sa possibilité rationnelle. Il est vrai que, dans l'esprit de Wolff, la démonstration de la possibilité d'un fait (c'est-à-dire l'affranchissement des contradictions intérieures qui le rendraient impossible) est déjà par elle-même un critère de la vérité, la démonstration que le principe que l'on expose est un fait objectif, et non pas une opinion individuelle. On n'en était plus à redouter pour la vérité un appui aussi compromettant, et l'on estimait que, plus on disposait d'arguments, plus la vérité du dogme serait établie avec évidence. L'argumentation rationnelle devait venir en aide à la certitude religieuse ébranlée, et l'on doit reconnaître que Wolff a, comme il s'en vantait lui-même, appris aux Allemands à penser (1).

Vers 1730, grâce à Canz et Bülfinger (2), les théologiens firent à la philosophie de Wolff un accueil plus favorable. Ils espéraient, en effet, trouver dans cette philosophie nouvelle un puissant auxiliaire contre les attaques redoublées de l'incrédulité en Angleterre et en France, et gagner même à la cause de l'Evangile ses plus ardents adversaires.

Nous pouvons citer parmi les disciples supranaturalistes de Wolff Büttner, Carpov, Reinfeck, Reusch, Ribov, Schubert (3), et le plus

(1) Wolff, Theologia naturalis, 2 pp., 1736. Philosophia practica universalis, 20, 1738. Philosophia moralis, seu ethica, 4 vol., 1750. Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, 1720. Theologia christiana, version allemande en 1739.

(2) Canz, Philosophiæ Leibnitianæ et Wolfianæ usus in theologia, 2 vol. Lipsiæ, 1728. Compendium theologiæ purioris, 1752.

(3) Büttner, Cursus theologiæ revelatæ, omnes cœlestis doctrinæ partes ex sancta Scriptura haustæ complectens, 1746. J. Carpov, Œconomia salutis Novi Testamenti, etc., t. IV, 1753, 1754. J.-G. Reinbeck, Betrachtungen über die in der Augsburger Confession enthaltene und damit verknüpfte göttliche Wahrheiten, welche theils aus vernünftigen Gründen, allesammt aber aus der heiligen Schrift hergeleitet, und zur Uebung in der wahren Gottseligkeit angewendet werden. Berlin, 1731-41, 4 parties, les cinq suivantes de Canz, 1743-47. Reusch, Introductio in theologiam revelatam. Iéna, 1744. (Rensch est un esprit net, précis et spéculatif.) G.-H. Ribov, Institutiones theologiæ dogmaticæ. Gött., 1741, preuve que la vérité révélée ne saurait être démontrée par la raison. J.-J. Schubert, Introductio in theologiam revelatam et Compendium theologiæ dogmaticæ. Helmstedt, 1760. Reinbeck veut tirer le principe de la Trinité de l'idée du souverain bien, qui est en Dieu, et que Dieu veut communiquer aux siens d'une manière absolue. L'unité divine renferme ainsi en principe la pluralité. Büttner, lui, tire le dogme de la Trinité de celui de la rédemption; il doit y avoir une personne divine qui accomplit, et une personne divine qui accepte, l'acte de l'expiation. Reusch établit que la Trinité correspond à trois ordres de pensée en Dieu, ceux du nécessaire, du possible, du réel. Canz, Carpov, Reusch tirent la nécessité de la révélation de la nécessité de la satisfaction; c'est d'elle aussi qu'ils font découler la nécessité pour le rédempteur d'être un Homme-Dieu. — On conclut à la vérité de la révélation divine, du fait qu'elle proclamait la rédemption. Büttner cherche à légitimer le dogme du péché originel par l'hypothèse de la préexistence des âmes. Du reste les théologiens orthodoxes, demeu-

distingué des théologiens de cette période, Baumgarten (1), qui professait à Halle devant un auditoire aussi nombreux que sympathique. Ces théologiens cherchèrent, par l'union des principes de Wolff adoucis et des thèses de l'orthodoxie mitigées à réconcilier la théologie avec la philosophie, et cet exemple a été suivi par un grand nombre de professeurs jusque dans les premières années du dix-neuvième siècle (2).

Il nous sera facile de résumer en quelques traits le supranaturalisme de l'école de Wolff. Il envisage la religion comme un mode particulier d'honorer Dieu et de le connaître, comme une activité spéciale de la volonté et de l'intelligence, comme la résultante de nos connaissances théoriques et morales, mais non plus comme une puissance indépendante de l'âme. Le caractère du témoignage du Saint-Esprit est profondément altéré, le nom lui-même disparaît pour faire place à la démonstration logique. L'idée primitive de ce témoignage fut envisagée par le rationalisme froid et sec de cette période comme une conception enthousiaste et sectaire. Less et Baumgarten (3) estiment indigne de la majesté divine un contact si immédiat avec l'humanité. Le dix-septième siècle avait déjà exposé quelques critères internes et externes à côté, et au-dessous, du témoignage que l'Ecriture sainte se rend à elle-même par la puissance du Saint-Esprit qui rayonne en elle. Nous pouvons ranger dans cette catégorie des preuves de second ordre l'efficace de la parole sainte pour consoler et pour sanctifier les âmes.

Vers 1730, on ne se contenta pas de reconnaître que la vérité divine du contenu des livres saints n'implique pas la divinité de sa forme ; on en vint à séparer, à la manière de Pajon, l'expérience de la foi de l'action vivante du Saint-Esprit, que l'on commença à con-

rés hostiles à Wolff, entendaient la liberté humaine dans un sens si large, qu'il aurait été repoussé par le seizième siècle comme une hérésie. Ils transformèrent le péché originel en un germe de maladie, que l'adhésion de la volonté individuelle peut seule transformer en un péché actuel. Les luthériens demeurèrent séparés des réformés, non plus sur les questions de la personne de Christ et des sacrements, mais sur le dogme de la prédestination, qui n'avait à l'origine provoqué aucune controverse, et qui d'ailleurs tombait de plus en plus en discrédit au sein des Eglises réformées.

(1) S.-J. Baumgarten, Evangelische Glaubenslehre, 3 vol. 4°. Edition Semler, 1759.

(2) Nous retrouvons l'influence des idées de Wolff dans les écrits des supranaturalistes, tels que Reinhard et Storr, et surtout dans ceux des rationalistes, comme Eckermann, Röhr et Wegscheider.

(3) Lire Klaiber, Die Lehre der altprotestantischen Dogmatiker von dem Testimonium spiritus sancti, und ihre dogmatische Bedeutung; Jahrbücher für deutsche Theologie, II, 1-54. Less Christliche Religionstheorie oder Versuch einer praktischen Dogmatik. Göttingen, 1779.

sidérer comme une opinion obscure et étrange. Tout en rejetant l'argumentation principale, on chercha néanmoins à développer les arguments secondaires. On mit l'accent sur l'expérience, fruit des études personnelles de chaque fidèle, qui lui permettaient de comprendre et d'admirer la puissance consolante de l'Ecriture, et sur l'accord des livres saints avec les instincts intimes de l'homme et avec le bon sens. C'est dans les progrès que nous accomplissons dans la voie de la sanctification et de l'expérience, et dans l'action que les enseignements de l'Ecriture exercent sur notre vie intellectuelle et morale, que nous devons puiser notre foi en l'origine divine de la Bible et en la divinité du christianisme.

Quelle que soit, toutefois, la puissance de cette expérience intime, on ne saurait contester que les mêmes effets peuvent être produits par d'autres causes; de plus, cet argument ne peut arriver à établir la part qui revient à la Bible elle-même. Aussi fut-on bien forcé de reconnaître que l'argument tiré de l'expérience fait naître la probabilité, et non pas la certitude, et que la connaissance tirée de l'étude personnelle de l'Ecriture (et avec les seules lumières de la raison), est le plus souvent imparfaite et entraîne comme conséquence l'imperfection de la sanctification.

Aussi cette théologie de l'expérience laisse-t-elle tomber dans l'oubli les dogmes évangéliques de la certitude du salut et du pardon des péchés précédant la sanctification parfaite. Il est facile, dès lors, de comprendre qu'une école, qui en était réduite à l'argument faible et précaire de la vraisemblance, se soit empressée de chercher une base plus objective de la divinité de l'Ecriture sainte et une argumentation rationnelle et serrée en faveur de la vérité du christianisme. Ses théologiens eurent recours soit à la méthode rationnelle, soit à la méthode historique. Les supranaturalistes disciples de Wolff adoptèrent la première, et la seconde fut employée par l'école éclectique et plus moderne, dite la première école de Tubingue, c'est-à-dire par Storr, Süskind, Flatt, etc.

Le supranaturalisme wolffien puise ses arguments dans la théodicée de la raison naturelle et dans les attributs divins, justice, sainteté et amour, que celle-ci nous fait connaître. Il en conclut dans le dogme du péché à la nécessité d'une révélation de l'amour rédempteur, il établit la possibilité et la légitimité logique d'une révélation surnaturelle et les caractères principaux qu'elle doit présenter pour se légitimer aux yeux de la raison humaine. Il assigne parmi ces critères une place importante aux mystères, c'est-à-dire aux vérités inaccessibles à la seule raison et obscures pour la foi elle-même. Tous ces critères, ajoute-t-il, se retrouvent dans l'Ecriture sainte,

source unique et autorisée des vérités fondamentales du christianisme.

Cette argumentation prête le flanc à deux critiques graves, et l'on peut lui reprocher d'appuyer ses critères sur le témoignage d'une raison languissante et malade, dont le concours lui est pourtant nécessaire pour établir l'autorité des saintes Ecritures. Storr et ses disciples, pour parer à ces inconvénients sérieux, ne veulent recourir dans leur argumentation qu'à la méthode historique pure. Voici par quel enchaînement d'idées et de raisonnements l'école historique cherche à s'élever de la crédibilité humaine des saintes Ecritures à leur crédibilité divine. Les apôtres et leurs disciples ont composé les écrits canoniques du Nouveau Testament dans la forme sous laquelle ils sont parvenus jusqu'à nous. Cet ensemble de preuves embrasse les questions d'authenticité et d'intégrité. Ces écrits sont dignes de foi, car les apôtres pouvaient, voulaient et devaient dire la vérité. Ils nous racontent la sainteté parfaite et les miracles de Christ, qui confirment dans leur ensemble la vérité absolue de ses affirmations et la divinité de sa mission. Parmi les nombreuses promesses que le Christ a faites à ses disciples, nous retrouvons celle de l'inspiration; or, ses miracles nous montrent qu'il avait le pouvoir de leur envoyer le Saint-Esprit; sa véracité absolue nous garantit la réalité et l'accomplissement de cette promesse exceptionnelle.

Nous avons obtenu ainsi directement par ce faisceau de preuves la réalité de l'inspiration du Nouveau Testament, et indirectement des livres de l'ancienne alliance. Il en résulte que les enseignements de la Bible ont une autorité légitime et absolue. Comme on le voit, les luthériens n'ont fait qu'entrer dans la voie déjà frayée par Hugo Grotius, tout en donnant à cette méthode une forme plus scientifique et plus rigoureuse. Comme on le voit aussi, les deux Eglises ont, l'une à l'exemple de l'autre, sacrifié presque entièrement le principe matériel au principe formel, appelé désormais à servir seul de base au christianisme tout entier.

On pourrait, à la rigueur, reconnaître la légitimité d'une méthode qui laisserait encore une certaine place au principe matériel, en accentuant le témoignage du Saint-Esprit, qui imprime profondément dans le cœur du fidèle la foi en l'autorité des saintes Ecritures. Il n'en fut nullement question dans l'école de Storr, qui eut exclusivement recours à des arguments historiques et rationnels, et qui enseigne que la raison naturelle, apanage commun de tous les hommes, doit posséder la faculté de démontrer la vérité du christianisme. N'est-ce pas abaisser ainsi l'œuvre tout entière de Jésus au niveau de la raison naturelle, et tomber dans cette contradiction paradoxale

d'une raison assez vivante et assez sage pour établir sur une base immuable la vérité d'un principe destiné à suppléer à son impuissance et à sa faiblesse?

Les philosophes de l'école de Wolff, Baumgarten (1738), Canz (1749), Reusch (1760), J.-E. Schubert (1759), etc., ont aussi abordé la morale théologique. Les théologiens de cette école adoptèrent généralement deux sources de connaissance, la raison et l'Ecriture sainte, mais, tout en affirmant leur unité fondamentale, ils ne réussirent pas à définir clairement leurs attributions et leurs relations réciproques. Ils constituèrent avec Wolff, comme principe premier et fondamental de la morale, la perfection, dont la définition donna bientôt naissance à des théories eudémonistes.

Nous pouvons étudier maintenant avec quelques détails l'influence exercée par la philosophie de Wolff sur le mouvement dogmatique de cette période. Le supranaturalisme lui-même envisage généralement à un point de vue déiste les rapports de Dieu avec le monde. Il admet que Dieu entre en contact avec le monde par des actes miraculeux et arbitraires, qui brisent pour un moment l'ordre des lois de la nature, que la philosophie courante (dont le Dieu, véritable monarque oriental, était caché dans les profondeurs insondables de l'infini) considérait comme immuable et éternel. Ce supranaturalisme enté sur le déisme proclame une émancipation factice et dangereuse du monde vis-à-vis de Dieu, et de l'individu vis-à-vis de la race. Il affaiblit ainsi la conception chrétienne des traces indélébiles du premier péché, et maintient la réalité actuelle de la liberté morale, qui n'est contre-balancée à ses yeux que par la prédisposition de la nature humaine au mal, prédisposition, qui devient un mal positif et réel du moment, où la volonté lui a laissé un libre cours.

L'idée d'Eglise est, elle aussi, dénaturée par le supranaturalisme, qui n'y voit que la réunion d'âmes assemblées pour prier ensemble. Les individus chrétiens sont à ce point de vue les auteurs et les créateurs de l'Eglise, et non plus les objets de sa sollicitude et les enfants de sa dilection. On reconnaît au premier coup d'œil l'analogie de cette conception de l'Eglise avec les théories politiques du *Contrat social* de Rousseau. Nous retrouvons, en effet, cette tendance générale dans les deux dogmes de l'image divine en l'homme et de la grâce. La théologie de cette période n'établit nullement comme partie intégrante de l'idée de l'homme parfait la communion avec Dieu et la participation aux grâces du Saint-Esprit. L'homme pour elle est un Dieu en miniature, appelé à devenir semblable à Dieu par le développement normal de ses facultés morales, soutenu du dehors par la grâce de Dieu, qui le met en garde contre le mal et l'encourage dans la pratique du

bien, mais il n'y a là ni amour réciproque, ni communion puissante et intime. Le même affaiblissement reparaît dans la théorie de l'inspiration, et introduit des éléments nestoriens dans la christologie, et des principes arminiens dans la formule de la rédemption.

Les premiers disciples théologiens de Wolff parlent encore beaucoup des mystères de la religion chrétienne. Toutefois, en dépit du respect officiel que l'on professe encore pour la Bible, elle devient de plus une lettre morte et un livre fermé, et la théologie n'a plus cette spontanéité et cette vigueur de la pensée, que l'on retrouve à toutes les grandes périodes de la vie religieuse. Ce respect extérieur lui-même ne put pas résister bien longtemps au courant des idées générales. Les progrès rapides d'un individualisme affranchi du respect pour la foi traditionnelle firent disparaître les unes après les autres toutes les formules pesantes et vieillies d'une antique théologie, et l'arminianisme pénétra bientôt en Allemagne par toutes les brèches faites aux vieilles formules. Urlsperger professa le sabellianisme, pendant que Flatt, Döderlein et Töllner de Francfort relevaient le vieux drapeau du subordinatianisme et de l'arianisme.

Töllner, en particulier, a formulé de sérieuses critiques contre l'obéissance active dans l'œuvre de Christ, mais il a oublié que l'obéissance passive, qu'il maintient encore, enferme en principe de nombreux éléments d'activité. Il laisse aussi debout le dogme de la satisfaction vicaire, mais sa christologie, par la manière dont elle accentue la réalité de l'humanité, n'admet plus, pour éviter la double personnalité divine et humaine, que le simple concours du Fils de Dieu, qui intervient sur la limite où s'arrête la puissance de l'humanité.

Du reste, la conception luthérienne des dogmes de la personne et des deux natures de Christ avait été ébranlée bien avant 1750 par quelques-uns de ses défenseurs les plus dévoués. La communication des idiomes fut restreinte de bonne heure aux attributs divins actifs, l'union des deux natures fut réduite à la συνδύασις, ou juxtaposition, et la μέθεξις, ou communion, formellement niée. Les attributs, disait-on, désignent l'essence parfaite, même des natures; aussi une participation réelle de l'humanité aux attributs de la divinité aboutirait-elle à une confusion d'essence. Le dix-huitième siècle se plut à relever les différences et les contrastes entre l'humanité et la divinité, et enseigna formellement l'impossibilité pour l'humanité de participer à des attributs de la divinité incompatibles avec son essence.

On en vint à nier que la nature humaine pût contenir la divinité, à se poser aussi les questions les plus subtiles, dignes de la scolastique de la décadence, entre autres celles-ci : Est-ce que Christ est resté

homme véritable après sa mort, dans cette condition, qui sépare les éléments dont l'union seule constitue l'humanité? Christ était-il déjà renfermé *in virtute in lumbis Adami*, et doit-on admettre dès lors l'existence d'une race pure et sans tache à travers l'évolution des siècles? Quelques théologiens, tels que Poiret, et surtout les Anglais Goodwin, H. Morus, Edouard Fowler admettent une humanité céleste préexistante de Christ, qui seule leur semble pouvoir expliquer l'abaissement du Verbe dans l'incarnation.

V. Löscher chercba lui-même à détourner ses contemporains de ces questions subtiles et frivoles. On doit surtout, dit-il, insister sur la participation égale des natures à l'œuvre de la rédemption, et s'unir sur la base admise par les réformés dès l'origine. Chr.-M. Pfaff nie la communication de la part du Verbe du caractère personnel à l'humanité, sans assigner à celle-ci une personnalité distincte, ce qui la réduit à ne plus être qu'une simple enveloppe dans le sens docétique. Si Löscher avance la même négation, c'est pour laisser libre carrière à l'activité personnelle et consciente de l'humanité. Cette négation ne tarda pas à être aussi appliquée à la communication des idiomes. Heilmann, et plus tard Reinhard, parlent simplement des droits de l'humanité aux prérogatives divines, et en passent sous silence la possession actuelle et réelle. Mosbeim veut que les attributs divins possédés par le Verbe ne soient communiqués à l'humanité que symboliquement et *verbali modo*.

Haferung étudia avec détail le devoir pour Christ de prier Dieu pour lui-même et d'obéir à la loi pour son propre compte (1729). Il considéra cette prière et cette obéissance comme les deux devoirs fondamentaux de l'humanité du Cbrist. Nous voyons se produire chaque année avec une plus grande force l'affirmation énergique de la vérité absolue de l'âme humaine de Christ, et l'intérêt pour l'élément moral de sa nature. Les adversaires de cette nouvelle évolution théologique, en cherchant à échapper à l'obligation morale pour l'humanité du Cbrist par l'affirmation de l'impersonnalité de son âme humaine, sacrifièrent eux-mêmes la pierre angulaire de la vieille christologie luthérienne, la communication de la personnalité du Verbe à l'humanité.

Cette concession en amena de plus graves encore, et eut pour résultat l'affirmation toujours plus précise de la personnalité réelle de la nature humaine en Christ. Walch lui-même, bien qu'opposé aux idées de Haferung, adopte l'idée, familière depuis un siècle aux réformés, de l'onction de Christ, onction qui a fortifié et développé les puissances naturelles de son âme. Pour que l'*onction* pût être encore pour l'humanité de Christ une action possible autant que nécessaire,

il fallait tendre à restreindre toujours davantage la communication des idiomes. Aussi, bien que Walch veuille encore la conserver, la voyons-nous s'effacer chaque jour, pour bientôt presque disparaître. Il serait facile de montrer que, dès les premiers travaux de Hollaz, les attributs moraux prennent dans le dogme de la communication des idiomes le pas sur les attributs métaphysiques. On cessa dès lors de l'envisager comme un fait primordial et l'on professa une communication progressive. A partir de 1750 on met l'accent sur la personnalité humaine de Jésus, et l'on se borne à enseigner la communion de l'humanité de Jésus avec le Verbe divin, communion que Töllner et Seiler cherchèrent à rendre aussi intime que possible. C'était là une œuvre difficile pour des docteurs subordinatiens et ariens, car comment établir et comprendre l'unité personnelle de deux êtres finis?

La même difficulté n'existait assurément pas pour la théorie sabellienne qui compta de nombreux partisans dans cette période, mais qui était profondément antipathique aux instincts déistes de l'époque, et qui ne joua que le rôle secondaire d'un système de transition entre la vieille orthodoxie et le socinianisme. Nous ne trouvons en réalité des idées originales et neuves sur la christologie que dans les écrits de Samuel Urlsperger, qui professait avec Zinzendorf l'abaissement réel et croissant du Verbe absolu.

Voyons comment Urlsperger (1) cherche à comprendre l'action exercée par la cause infinie, qui est Dieu, sur le fini dans la création et dans la personne du Christ, et comment aussi il conçoit l'union du fini et de l'infini. Le Fils de Dieu, dit-il, est le lien qui relie entre eux les contraires, Dieu et le monde, car, d'une part, il est Dieu de Dieu, infini; d'autre part, Dieu en dehors de Dieu et distinct de lui. C'est ce qui lui permet, en vertu de sa puissance infinie, de se limiter et de se restreindre volontairement, de s'unir à des forces finies et d'élever ainsi notre monde fini jusqu'à la source de toutes choses. Dès les premiers jours de l'ancienne alliance, il s'est volontairement, comme Schéchinah ou gloire de Dieu, abaissé dans le monde, et cet abaissement volontaire et progressif a atteint son point culminant dans l'incarnation et surtout dans la mort, qui sembla un moment confondre Jésus avec la poussière inerte et sans vie. L'extrême gloire sort toutefois de l'extrême abaissement, et son épanouissement suprême le fait rentrer dans le sein même de Dieu.

L'éclat de la philosophie de Wolff et l'entente cordiale entre la

(1) Versuch einer genaueren Bestimmung Gottes des Vaters und Christi. Stücke 1-4, 1769-77.

théologie et la raison se prolongèrent jusque vers 1760. A partir de ce moment une foule de causes complexes modifièrent profondément cet état de choses; ce sont ces causes multiples que nous voulons examiner rapidement.

Et d'abord la philosophie de Wolff ne possédait ni une force, ni une originalité assez réelles pour satisfaire longtemps l'esprit humain, car celui-ci n'était nullement disposé à rester fidèle à l'ancienne foi pour le seul argument de la possibilité. La foi, en effet, avait été profondément ébranlée par les attaques collectives des déistes anglais et de l'école encyclopédiste française, et par l'exemple que donnait à l'Allemagne la cour de Frédéric II. Relevons surtout le fait que l'esprit humain était fier de sa liberté toute nouvelle et plein de confiance en ses propres forces, mais qu'il lui manquait en même temps une méthode sérieuse et une nourriture solide. Le dogme officiel ne répondait plus à ses aspirations les plus intimes, et il considérait sa puissance officielle et son autorité surannée comme un joug odieux qui étouffait dans leur fleur les pensées les plus généreuses et les tentatives les plus fécondes; aussi cherchait-il avec une impatience, qui devenait chaque jour plus fiévreuse et plus indomptable, à se frayer des voies nouvelles et inconnues.

Quelle nourriture intellectuelle la philosophie de Wolff pouvait-elle offrir aux hommes de son temps? Assurément sa méthode était pour l'esprit une discipline sérieuse et profitable qui donnait aux principes et à leur formule plus de netteté et de précision, mais elle n'avait ni originalité, ni puissance créatrice. Pédante et commune, elle cachait difficilement la pauvreté du fond sous l'apparente rigueur scientifique de la forme, qui fut d'ailleurs bientôt remplacée par le langage de la raison pratique et par la clarté du style de la conversation courante. La philosophie de Wolff prit des allures populaires et devint de plus en plus vulgaire et banale. L'action étendue qu'elle avait exercée donna naissance à un essaim innombrable de beaux parleurs et de réformateurs prétentieux. Cette décadence eut des conséquences plus déplorables encore.

La philosophie de Wolff avait comprimé de sa main pesante tout élan enthousiaste vers l'idéal et l'infini, et son déisme optimiste, qui se contentait de ce monde misérable et corrompu, donna bientôt naissance à des applications, dont la morale était aussi absente que la grandeur. On appliqua à la vie morale l'axiome de la raison suffisante, et l'on professa que la vertu était bonne parce qu'elle assurait le bonheur de l'homme, ou tout au moins lui permettait de le réaliser. L'homme fini fut idéalisé tel quel et pris pour règle d'une science, qui appréciait toutes choses au point de vue de leur valeur.

Spalding, dans son traité de l'utilité de la prédication, donna l'exemple et le type d'une dogmatique nouvelle, la dogmatique pratique et populaire, que nous retrouvons dans le traité latin de J.-P. Miller (1785), et dans les ouvrages allemands de J.-J. Griesbach (1786), Less (1779), A.-J. Niemeyer (1792) et Ammon (1797). Le christianisme, répètent à l'envi ces divers docteurs, est une doctrine populaire, et le prédicateur ne fait qu'accomplir un devoir rigoureux en écartant de son ministère théorique et pratique tous les éléments spéculatifs et inutiles. Nous voyons rangés au nombre des dogmes embarrassants et secondaires les dogmes de la Trinité, des deux natures en Christ, du péché originel, de la satisfaction vicaire et de la justification par la foi sans les œuvres de la loi. Quelques rares docteurs, entre autres Less et Miller, cherchèrent encore à établir le caractère pratique de doctrines qui passaient au moins pour superflues. Quelques autres, par contre, tels que Griesbach, Niemeyer et Ammon, appliquèrent avec rigueur à tous les dogmes la mesure étroite de l'utilitarisme. Après avoir repoussé comme inutiles certains dogmes scripturaires, on en vint à les déclarer dangereux, à vouloir compléter la Bible (1), ou à chercher à justifier la critique au nom du Nouveau Testament lui-même; c'est ce que firent Henke (2), Eckermann et Michaelis. Le mouvement des esprits, une fois arraché à la tradition, ne pouvait pas, ne devait pas s'arrêter sur cette pente.

Il est facile de comprendre, en effet, que les procédés superficiels et arbitraires, auxquels la nouvelle école eut recours dans sa tractation de la théologie et de la dogmatique, devaient blesser l'esprit sérieux et scientifique de l'Allemagne. Le génie allemand, devenu hostile à la vieille orthodoxie, et qui sentait encore dans la vie de sa pensée toute la puissance du christianisme, en vint à se demander si le christianisme primitif était identique avec les enseignements de l'Eglise officielle, et si une exégèse savante et impartiale ne parviendrait pas à élaborer une formule plus large et plus compatible avec les légitimes aspirations du siècle. C'était donc sur le terrain neutre

(1) W.-A. Teller (à Helmstedt et à Berlin, mort en 1804), Lehrbuch des christlichen Glaubens, Helmstedt, 1764, disposé d'après le dualisme du péché et de la grâce, laisse de côté les dogmes de Dieu et de la Trinité. Religion der Vollkommenen. Berlin, 1792. Wörterbuch des Neuen Testaments, 1792. Teller en vint à professer sa foi en la perfectibilité du christianisme.

(2) H.-P.-C. Henke, Lineamenta institutionum fidei christianæ, 1794. Eckermann, Compendium theologiæ christianæ, etc., 1791. Handbuch zum gelehrten und systematischen Studium der christlichen Glaubenslehren, 4 vol., 1811. Erklærung der dunkeln Stellen Neuen Testaments, 3 vol., 1806. Theologische Beitræge, 6 vol., 1790-99. J.-D. Michaelis, Compendium theologiæ dogmaticæ. Gœtt., 1760

et accepté par tous, de l'exégèse et de l'histoire de l'Eglise primitive, que devait s'engager la lutte nouvelle.

Nous pouvons citer parmi les coryphées de cette œuvre savante et grandiose qui devait aboutir à plus d'un résultat inattendu, Ernesti pour l'exégèse, et J.-Sal. Semler pour la théologie historique.

Ernesti apporte dans l'étude du Nouveau Testament les qualités et les connaissances, qu'il avait déjà déployées dans l'étude grammaticale des auteurs classiques. Il repousse avec énergie et d'une manière absolue l'exégèse mystique, remise en faveur par les écoles piétistes, et la théorie coccéienne des emphases. L'Ecriture, dit-il, n'offre qu'un sens. Il repousse avec une égale netteté le principe de l'analogie de la foi, qui rouvre une large porte au dogme traditionnel et ecclésiastique. Toutefois il admet que, dans tous les cas où la grammaire autorise plusieurs sens, on se détermine d'après les règles reçues et d'après l'enseignement général du livre que l'on étudie. Il veut assurer à l'exégèse une position indépendante, soumise aux seules lois de la grammaire, qui se propose d'étudier non-seulement toutes les corrélations possibles des mots entre eux, mais encore les tendances, les opinions et les milieux intellectuels et moraux, au sein desquels ont apparu les ouvrages qu'elle soumet à son étude. Bien que comme croyant il reconnaisse l'inspiration des Ecritures, il va si loin comme savant qu'il affirme la non-nécessité pour l'exégète de la foi sérieuse et profonde dans les vérités qu'il expose, car la foi ne saurait jouer aucun rôle dans l'exégèse pas plus que dans la critique. Il procède comme si la Bible était la seule base de l'Eglise, et comme si l'inspiration plénière pouvait subsister sans le secours du principe matériel, et le principe formel lui-même, après être devenu entièrement indépendant du principe matériel, n'obéit plus lui-même qu'aux lois générales de l'esprit humain.

On ne saurait voir dans ces principes d'Ernesti le point de départ d'un essor nouveau et vigoureux de la science exégétique, c'est de lui toutefois que date l'apparition de la théologie biblique, qui a fait depuis lors des progrès si rapides. Nous pouvons ranger dans cette catégorie les ouvrages de Büsching, Zachariæ, Hufnagel, Ammon et G.-L. Bauer. Ces premiers traités de théologie biblique sont profondément empreints de dogmatisme, et d'après eux la Bible doit servir de juge et de contrôle des points défectueux de la doctrine ecclésiastique. Le véritable créateur de la théologie biblique est Ph. Gabler, d'Altdorf, qui l'envisagea comme une science purement historique, et montra à l'exemple de Semler (1) ses rapports avec la dogmatique et la morale.

(1) Semler avait dans ses prolégomènes à l'herméneutique théologique, et sur-

Semler mérite d'arrêter un peu plus longtemps notre attention. Bien que disciple de Baumgarten, dans lequel nous pouvons voir le type du dogme officiel mis d'accord avec le piétisme et avec la philosophie de Wolff, il a contribué par ses travaux à ébranler l'harmonie artificielle établie en Allemagne entre la théologie et la religion naturelle, harmonie qui avait toujours existé au sein de l'Eglise luthérienne, et à laquelle le supranaturalisme de Wolff semblait avoir donné une consécration définitive. Semler n'est à proprement parler ni un philosophe, ni un théologien philosophe. Il a emprunté à Wolff son exposition obscure et pédante, sa théologie réduite, à peu de chose près, à la pure morale et l'eudémonisme pratique, mais nous voyons reparaître chez lui d'une manière absolue le conflit intérieur que nous avons déjà signalé chez G. Arnold, et que relèvent aussi Tholuck et Schmid, entre la piété individuelle et les croyances traditionnelles de l'Eglise.

Semler envisage toute doctrine précise et toute formule officielle comme un despotisme secret, qui tyrannise les consciences, qui procède de l'amour de dominer inhérent à tout clergé, et qui étouffe la piété sérieuse et sincère, qui ne saurait vivre sans l'air pur et vivifiant de la liberté. Avec une ardeur infatigable, et qui éveille involontairement l'admiration pour son zèle, dont on peut déplorer les excès et les erreurs, il cherche à transformer l'histoire ecclésiastique tout entière, et en particulier l'histoire des dogmes en un témoin et un accusateur contre l'Eglise et ses doctrines, ainsi qu'en une apologie éloquente et passionnée des droits de l'individualisme religieux. Quant à lui, malgré ses immenses travaux, il n'a aucun système arrêté et complet. Contentons-nous de signaler parmi ses ouvrages, dont quelques-uns sont rédigés en latin: ses chapitres choisis d'histoire ecclésiastique (1767), suivis en 1773 et 1788 d'autres écrits du même genre, en particulier sur les premiers siècles de l'Eglise; de la

tout dans son Apparatus ad liberalem Novi Testamenti interpretationem, 1767, considéré l'exégèse historique comme la seule praticable et sérieuse. Il comprenait sous ce titre les recherches générales sur l'occasion et le but d'un écrit, sur le milieu historique et social qui l'a produit, sur les tendances de l'époque, sur la marche de ses idées et l'exposition de son principe. Gabler veut aussi (1787) que l'exégète sache discerner les écrits, les temps et les mœurs.

Ces prémisses légitimes eurent, il est vrai, plusieurs conséquences graves. Semler fut amené à croire que Jésus et les apôtres avaient procédé par accommodation vis-à-vis des opinions et des erreurs de leur temps, et que l'on devait distinguer dans le Nouveau Testament lui-même les caractères permanents des éléments accidentels et variables. Il s'appuie sur le fait que toutes les opinions représentées dans l'Eglise, gnose, pélagianisme, augustinisme, etc., ont appuyé leur interprétation particulière sur l'analogie de la foi. Il s'agit donc avant tout, en écartant tous les éléments temporaires et d'accommodation, de rechercher quelle fut la pensée primitive et fondamentale de Jésus-Christ et des apôtres.

libre critique du canon (1771); des démons (1769); en dogmatique: Etude sur les livres symboliques luthériens et méthode d'une étude libérale de la doctrine chrétienne (1774). Son dernier ouvrage, sorte de confession de foi sur la religion naturelle et chrétienne, porte la date de 1792. Ses études historiques n'ont aucune vue d'ensemble pas plus que sa notion d'Eglise, à laquelle il se montre tantôt indifférent, et tantôt hostile.

Jusqu'à Semler, on avait toujours envisagé les premiers âges de l'Eglise chrétienne comme un idéal et comme un âge d'or, que les autres siècles ne pouvaient que suivre de loin et d'une manière bien inégale et bien imparfaite. Le pragmatisme de Schröck lui-même, auteur d'une volumineuse histoire de l'Eglise, 1768-1813 (25 vol.), n'est que le reflet de l'époque à laquelle il vivait. A l'entendre, il semblerait que ce sont les individualités seules, qui constituent et qui trament l'histoire, et il ne soupçonne même pas la puissance intrinsèque du christianisme et de l'Eglise, dont les individus et les générations ne sont que les instruments. Spittler (*Exposé de l'histoire de l'Eglise*. Gœttingue, 1782), et Henke (1788-1804), attaquent avec violence les dogmes fondamentaux de l'Eglise.

Planck déploie plus de modération et de prudence, mais témoigne à l'égard des dogmes de l'Eglise une indifférence, qui fait regretter l'acrimonie et la violence de ses prédécesseurs. Avec une minutie fatigante et une subtilité qui irrite, en même temps qu'elle confond, il cherche à faire découler de l'orgueil, de l'ambition et de la ruse tous les grands mouvements dogmatiques de l'histoire religieuse, supprime tout développement providentiel et progressif des esprits, et suppose chez tous les grands docteurs une indifférence dogmatique, qui n'est en réalité que le reflet de la sienne, parce qu'il ne comprend pas que l'on puisse se passionner pour un dogme, et qu'il envisage toutes les formules comme des curiosités archéologiques, bonnes tout au plus à être cataloguées dans un musée. Les historiens de cette tendance se bornent à étudier les moteurs et les mobiles des diverses périodes, qu'ils ne peuvent pas même comprendre, parce qu'ils repoussent toute idée des causes finales.

Ce point de vue fondamental des historiens de cette période les entraînait à considérer le développement séculaire de l'Eglise comme une décadence et une chute, et il en résultait une exposition monotone sans progrès et sans unité, dans laquelle on ne pouvait obtenir aucune vue d'ensemble. Semler alla plus loin encore et peignit sous les couleurs les plus sombres les premières années de l'Eglise chrétienne. Toutefois sa méthode historique n'est ni plus heureuse, ni

moins monotone que celle de ses prédécesseurs, et l'on n'obtient comme unique résultat positif de ses études critiques que la simple affirmation par Jésus de la liberté du chrétien. Dans son exposition, l'Eglise, qui a perdu son véritable point de départ, n'a plus aucun but précis et arrêté. Le développement historique de l'Eglise se résume simplement dans les tentatives et les aspirations sans cesse renouvelées des âmes individuelles vers la liberté. L'histoire des dogmes n'est plus chez lui qu'un chaos confus d'opinions diverses et étranges, sans lien, sans principe, et par conséquent sans valeur. Il réclame impérieusement de l'Eglise une liberté illimitée et sans contrôle, et une tolérance absolue, qu'il ne déploie nullement à son égard.

Nous pouvons dire que Semler, dont l'intelligence n'avait pas su s'élever jusqu'à un ensemble de principes supérieurs et à une conception vraiment individuelle et forte du christianisme, nous offre le mélange hétérogène de tendances contradictoires, qui s'entre-choquent et s'entre-détruisent, qui se cherchent, se repoussent, et qui, dans cet état transitoire entre des idées vieillies et des principes nouveaux qui n'ont pas encore trouvé leur voie, échappent elles-mêmes au contrôle de celui qui les a fait naître sans pouvoir encore les dominer. Semler, en effet, a été bien plus entraîné par le mouvement qu'il a fait naître, qu'il n'est capable de le diriger. Ç'a été sa faiblesse et sa punition d'avoir été l'instrument aveugle des tendances instinctives de son époque.

Ses études, renfermées dans cent soixante-et-onze ouvrages, appartiennent pour la plupart aux deux branches de l'exégèse et de l'histoire générale, auxquelles s'unissent des éléments dogmatiques et critiques. Sa tendance fondamentale consiste à réduire tous les sujets qu'il aborde en atomes contradictoires, dont il ne sait ni retrouver ni comprendre l'unité supérieure. L'histoire des dogmes de l'Eglise chrétienne, depuis les apôtres jusqu'à lui, se réduit à ses yeux en un nombre plus ou moins grand d'opinions, qui se contredisent, qui apparaissent dans l'histoire sans motif, comme par hasard, et qui n'ont aucune valeur pour la religion. Il ne sait ni comprendre le principe de la naissance des dogmes, ni rattacher à un but providentiel le mouvement, en apparence confus, du développement des idées; aussi, n'obtient-il pour résultat de ses études, à la place des grandes idées chrétiennes de l'unité et du progrès, que le hasard et un mouvement perpétuel et sans cause. Il fait naître chaque dogme de causes extérieures à la foi, telles que le platonisme, le stoïcisme et la synagogue. Il n'obtient ainsi qu'une pathologie du dogme et n'en saisit ni la dynamique spirituelle ni la grandeur. Il

se plaît également à résoudre toutes les questions d'exégèse biblique et de critique sacrée par les gloses, les appendices, les influences négatives ou positives de certaines tendances contemporaines. Il a fait toutefois quelques découvertes originales.

C'est lui qui le premier a relevé l'opposition formelle qui existait au sein de l'Eglise primitive entre les disciples de Paul et le parti judaïsant. Les épîtres catholiques sont à ses yeux l'œuvre d'un parti intermédiaire et conciliateur. C'est lui aussi qui le premier, et en s'appuyant sur l'exemple de Luther, a rouvert les voies à une étude large et indépendante du canon sacré. Pas plus que Luther, il ne veut se laisser guider sur ce domaine par les seules considérations historiques. Il a compris qu'un principe dogmatique, l'accord avec l'ensemble de la foi chrétienne, devait intervenir dans les jugements portés par la critique sur la canonicité d'un ouvrage. L'argument le plus puissant aux yeux du lecteur de la Bible doit être la foi intérieure et personnelle développée dans son âme par les vérités qu'elle renferme. Voici comment Semler entend et développe cette preuve : « La preuve repose dans les avantages que l'homme retire de la foi chrétienne. » « Chaque homme, qui sera appelé à faire usage de la Bible, remarquera qu'elle lui communique la sagesse utile à son bien-être temporel et spirituel. » C'est là ce qu'il appelle la foi divine, qu'il rattache au témoignage du Saint-Esprit.

Semler a toujours affirmé et maintenu l'influence exercée par le Saint-Esprit sur le monde, surtout par des paroles écrites. La foi des premiers âges de la Réformation avait surtout pour objets Christ et la Rédemption. Semler insiste tout particulièrement sur les vérités morales enseignées par Jésus-Christ. En prenant pour principe le sens intime de la vérité, il adopte une base qui se modifie sans cesse suivant les divers degrés de culture intellectuelle des générations et des individus, et son critère est singulièrement subjectif et variable. Il considère comme inutile tout ce qui ne contribue pas au progrès et à l'édification de l'humanité. C'est ainsi que, dans tous les temps, les hommes, qui se disent pratiques, et qui n'abordent que les grandes vérités religieuses générales, ont repoussé bien des éléments essentiels de la révélation.

Nous pouvons résumer sous quelques chefs principaux les résultats les plus importants des études critiques de Semler. Le Pentateuque, auquel il assigne une grande valeur actuelle, n'a reçu sa forme définitive que des siècles après Moïse; il repose toutefois sur des documents mosaïques. La Genèse est une collection de documents antérieurs à Moïse et fondus par lui en un tout homogène. Les livres historiques, pas plus que certains hagiographes, ne pré-

sentent des caractères assez marqués d'inspiration. Esther est une légende juive. Les Proverbes de Salomon peuvent avoir été rassemblés en grande partie par les contemporains d'Ezéchias. Les Psaumes datent pour la plupart du temps d'Esdras. Dans le Nouveau Testament, Semler trouve que les trois premiers évangiles renferment trop d'éléments charnels et de miracles; il assigne, par contre, une haute valeur au quatrième évangile. Il repousse comme produit du chiliasme juif l'Apocalypse, défendue contre ses attaques par Kleuker et par Storr. Il est remarquable que cette dernière affirmation ait servi de point de départ à tout le mouvement critique moderne, qui, dès les temps de Semler, attaqua presque tous les écrits de la Bible, et ne défendit bientôt l'authenticité de l'Apocalypse qu'aux dépens du quatrième évangile.

Nous avons déjà eu l'occasion d'observer que Semler envisage l'histoire comme un devenir incessant, sans principe, sans lien sérieux entre les divers événements, sans but précis et formel. Nous ne retrouvons chez lui aucune trace de cette qualité si indispensable à l'historien, à savoir l'intelligence de la Genèse et du but des événements. Après avoir étudié avec un zèle et une érudition hors ligne le mouvement dogmatique de l'Eglise chrétienne, comme il est incapable de s'élever au-dessus d'une conception superficielle de ces controverses, dans lesquelles il ne voit qu'une série de hasards sans lien entre eux, il n'échappe au chaos qu'en refusant toute valeur à ces mouvements religieux pour l'essence même de la religion, et en se réfugiant dans le domaine exclusif de sa foi personnelle. Il a eu le pressentiment prophétique d'une vérité grande et sérieuse, à savoir de la distinction entre la religion et la théologie, mais ce qu'il appelle religion ne se distingue pas simplement de la dogmatique et de la méthode théologique, mais est encore complétement indépendant de toute connaissance intellectuelle, ce qui la réduit à quelques notions vagues et assez pauvres, sans lien sérieux avec la religion historique et traditionnelle. Semler accepte l'une des propositions du système territorial de Thomasius, qui réserve à la liberté individuelle le domaine de la vie intérieure, tout en accordant au prince tout pouvoir sur les manifestations extérieures et publiques de la vie religieuse. Il se plaît à admettre et à légitimer la présence dans la même Eglise des opinions individuelles les plus étranges et les plus disparates, et ne semble pas même comprendre qu'il va contre ses propres intentions, et qu'il détruit l'Eglise, qui ne saurait subsister sans corps commun de doctrines, pour lui substituer un ensemble de convictions individuelles sans communion sérieuse, et qui aboutissent à un séparatisme aussi mesquin que stérile.

En voulant distinguer les éléments essentiels de la religion chrétienne des manifestations passagères et accidentelles de la société extérieure, il ne possède pas le contre-poids salutaire de convictions positives, qui sont seules capables de constituer une société sérieuse et durable. L'uniformité des doctrines, dit-il quelque part, étoufferait, ou tout au moins paralyserait la puissance vitale et assimilatrice du christianisme, par laquelle Dieu a voulu régénérer et transformer toutes les individualités, les races et les siècles, et la diversité des dogmes à chaque époque nouvelle est pour la foi chrétienne une condition *sine qua non* de durée. Semler oublie que, si les dogmes sont essentiellement variables, il ne reste plus aucune place dans l'Eglise pour la vérité objective et immuable, règle et base absolue de la foi individuelle.

Il reconnaît, il est vrai, une certaine base permanente et durable, et envisage le christianisme comme une révélation, qui procède de la communication de par la volonté divine au monde de certaines vérités et de certains principes, qui doivent contribuer à l'avancement religieux et moral de l'humanité. Il est, toutefois, bien aisé de constater le vague et l'incertitude de ses idées sur la vérité et sur le progrès. Pour s'en convaincre, il suffit de relever le fait significatif, qu'il ne voit dans la plus grande partie des enseignements de la Bible qu'une reproduction de la religion naturelle, suffisante par elle-même pour le salut des païens. Quelques passages seulement, et en petit nombre, renferment certaines doctrines plus précises sur les moyens d'obtenir une réconciliation plus complète et une communion plus intime avec Dieu. On doit considérer comme chrétien tout homme qui règle sa vie sur la doctrine et sur l'exemple de Jésus-Christ. Il n'est pas nécessaire, pour obtenir ce titre, de donner son adhésion aux enseignements obscurs de la Bible, qui ne contribuent pas au développement pratique de l'âme. Il n'y a pas deux chrétiens qui se ressemblent, et chacun a besoin pour son développement religieux d'autres principes que ses frères.

Il est assurément impossible de méconnaître l'accord intime entre cette opinion de Semler et les théories de Less, Spalding, Miller, Jérusalem et Rösselt, qui jugent au point de vue de l'utilité pratique tous les dogmes de l'Evangile, et qui rédigent à ce point de vue une sorte d'évangile moderne, bien mutilé et bien incomplet assurément. Semler est resté fidèle jusqu'à sa mort à sa piété personnelle et à son attachement vivant et sérieux pour la personne du Rédempteur. Cette piété, toute concentrée dans les profondeurs de son âme, ne pouvait pas être appelée à exercer sur ses contemporains une impression sérieuse et durable.

Le dix-huitième siècle s'est approprié surtout les éléments négatifs et destructeurs de son œuvre scientifique, et s'est laissé entraîner par la puissance de l'érudition vraiment immense, qui s'unissait chez Semler à une grande dignité. Les ennemis du christianisme le comptèrent comme l'un des leurs jusqu'au jour où il attaqua résolûment les rédacteurs des Fragments de Wolfenbuttel, ce qui ne les empêcha pas de se réclamer avec insistance de son nom. Gardons-nous toutefois de méconnaître les quelques éléments durables de la méthode de Semler. Citons au premier rang, à ce point de vue, les écrits historiques et bibliques de Hess, de Zurich, qui a composé une Histoire de la vie de Jésus et qui étudia l'histoire sainte au point de vue d'une éducation providentielle de l'humanité. L'influence de Semler donna l'essor à des études approfondies sur l'histoire des dogmes.

Semler a eu le rare mérite de frayer les voies à la méthode historique, mais on va trop loin, quand on lui donne le titre de père de la théologie moderne, car la méthode historique et critique n'est qu'un des nombreux éléments qui la constituent. Même à ce point de vue particulier, il n'a pas fait accomplir à la science des progrès bien marqués, et n'a pas laissé une trace profonde dans l'histoire de la pensée. La théologie traditionnelle avait envisagé les dogmes comme un système complet et définitif dès l'origine, le canon de la Bible comme immuable et inaccessible aux travaux de la critique, l'Ancien Testament comme une source de doctrine aussi parfaite et aussi pure que le Nouveau; l'histoire sainte enfin comme une masse compacte, qui ne laissait place ni au développement, ni au progrès. Semler soumit de nouveau toutes ces questions à l'étude de l'historien et du critique, et remit en lumière l'un des facteurs, trop vite oublié, de l'ère de la Réformation. En résumé, il a plus contribué à démolir qu'à édifier.

Nous pouvons rattacher cette tendance fondamentale de l'œuvre de Semler au courant général de l'opinion de son temps. Citons parmi les coryphées d'une théologie négative et critique Samuel Reimarus, professeur à Hambourg (1728), mort en 1768; Moïse Mendelssohn, à Berlin, mort en 1786; Nicolaï, Biester, Gedicke, Abr. Teller; à Francfort, Steinbart, mort en 1809; à Halle, Eberhard (1778-1808), et le peu recommandable Bahrdt, mort en 1792.

C'est Reimarus, qui a composé les sept Fragments célèbres de Wolfenbuttel, publiés en 1774 par Lessing, et qui traitent : de la tolérance à accorder aux déistes; des insultes prodiguées du haut des chaires à la raison; de l'impossibilité d'une révélation, que tous les hommes devraient accepter et professer d'une manière uniforme; du

passage de la mer Rouge par les Israélites; les livres de l'Ancien Testament n'ont pas été écrits en vue de révéler une religion ; des récits de la résurrection de Jésus-Christ; du plan de Jésus et de ses disciples. Disons en passant que de nouveaux fragments ont été publiés en 1850-52, dans le Journal de Niedner, et que Strauss est le défenseur le plus récent de celui qu'il appelle un martyr. L'inconnu ne veut pas simplement que l'on tolère les déistes, et ne craint pas d'attaquer de la manière la plus inconvenante et la plus grossière le caractère moral de Jésus et de ses disciples. Jésus, dit-il, s'est posé en réformateur du judaïsme, et a voulu fonder sa royauté temporelle sur Jérusalem. Son plan a échoué et l'a conduit au Calvaire. Aussitôt ses disciples ont interprété ses paroles dans le sens d'un royaume spirituel, et inventé la fable de la résurrection, qui d'ailleurs fourmille de contradictions.

L'auteur anonyme a eu la prétention de composer une étude historique, et ne s'aperçoit pas que c'est lui qui est un romancier vulgaire, s'abaissant jusqu'aux inventions les plus plates et les plus basses, pour parvenir par le mensonge et par la calomnie à dénaturer l'œuvre et à outrager la sainteté de Jésus. Les Fragments firent une impression profonde, dont les effets toutefois ne furent pas durables. La partie la plus remarquable de leur polémique est celle dirigée contre l'histoire de la résurrection de Jésus-Christ, mais elle néglige un point important du débat, et oublie que les contradictions renfermées dans les récits bibliques sont vraiment inexplicables, si les disciples se sont préalablement entendus pour les rédiger. Cette controverse fut bientôt oubliée dans l'ardeur de la polémique engagée entre Lessing et Götze, polémique dont les fragments furent plutôt le le prétexte que la cause. Parmi les autres écrits appartenant à la même tendance négative nous pouvons citer l'*Hiéroclès*, de Paalzow (1785); le *Pur christianisme*, de Riehm (1789); l'*Histoire naturelle du grand prophète de Nozareth*, par Ch. Venturini, mort en 1807 : Venturini voit dans l'intrigue et le mensonge les ancêtres du christianisme.

Pour bien comprendre le genre de travaux et d'influence de Nicolaï, il faut se rappeler que, à partir de 1770, les questions théologiques sortirent de la sphère étroite des écoles pour se répandre dans le cercle plus étendu du monde scientifique et littéraire. L'ordre considérable et influent des francs-maçons avait conçu le projet de fonder une religion humanitaire, qui certainement demeura dans le vague, mais n'en exerça pas moins une influence destructive et délétère sur les esprits. Thomasius avait donné l'un des premiers l'exemple de substituer au latin, qui jusqu'alors avait été la langue savante, un allemand, encore bien imparfait et bien informe, il est vrai. La

France du dix-huitième siècle avait importé en Allemagne les idées de Voltaire, de Rousseau et des encyclopédistes. La mode était au matérialisme et au sensualisme, dont les principes et l'exemple de la cour de Frédéric II avaient répandu les conséquences théoriques et pratiques au sein des hautes classes. La littérature déiste anglaise, simplement connue à l'origine par les réfutations de ses adversaires, bientôt traduite en allemand, se répandit avec une grande rapidité dans toutes les classes de la nation.

Tous ees éléments si divers et si hétérogènes de négation et de critique furent habilement mis en œuvre par le libraire berlinois Nicolaï (mort en 1811), qui chercha par la publication de sa Bibliothèque allemande universelle (1765-1806) à dominer l'opinion et à renverser toutes les croyances possitives. Eberhard, auteur d'une *Nouvelle apologie de Socrate* (1772) et de l'*Esprit du christianisme primitif* (1807), est un adversaire plus sérieux et plus digne de la révélation. Il ne voit, lui aussi, en Dieu que le créateur du christianisme, au même titre que de l'univers, par l'impulsion donnée aux causes secondes, et il repousse les miracles comme détruisant l'ordre admirable de la nature et comme portant atteinte à l'idée que nous devons nous faire de la sagesse divine.

Eberhard émet le premier une opinion, que Renan et Strauss ont reproduite de nos jours, et voit dans le christianisme la synthèse de l'esprit oriental, c'est-à-dire de l'aspiration vers le surnaturel et l'idéal, et de l'esprit occidental ou grec, c'est-à-dire du sens exquis de la morale rationnelle et humaine. C'est ce mélange d'oriental et de japhétique, qui a imprimé au christianisme son caractère original d'universalité, caractère, qui le distingue si profondément des religions d'Etat et des morales sociales de l'antiquité. Semler avait le premier fait naître l'Eglise catholique primitive de la fusion du parti de Pierre et des chrétiens légaux, et du parti de saint Paul et de saint Jean et des chrétiens mystiques, dont chacun avait eu à l'origine ses évangiles distincts. Eberhard reprit cette idée, et admit l'existence d'une lutte ardente au sein du synode apostolique entre le parti de Pierre et le parti large et libéral de saint Paul. Corrodi s'est plu à relever les éléments sensuels et grossiers du chiliasme juif.

Toute cette génération est comme baignée dans une épaisse atmosphère déiste, qui la prive du sentiment du Dieu vivant et qui rend impossible pour elle toute communion réelle avec lui. Elle semble vouloir adopter pour dernier mot et pour suprême aspiration un rationalisme glacé, un sentiment profond de sa propre justice et la préoccupation exclusive des intérêts matériels et terrestres. Elle réduit la religion à un simple code de morale, qui n'est plus en der-

nière analyse qu'une théorie plus ou moins grossière ou raffinée de l'intérêt et du bonheur. Tout est soumis à la réflexion et au raisonnement, l'instinct de l'idéal, la spontanéité est presque éteinte. Bien que quelques-uns des novateurs, et en particulier Abr. Teller, Gedicke, Biester, Spalding et Jérusalem aient fait preuve d'une assez grande modération, la secousse fut sérieuse, et l'ébranlement imprimé à la foi se répercuta jusqu'au sein des masses et étendit ses effets délétères jusqu'aux dernières années du siècle. Les livres symboliques tombèrent dans l'oubli et les engagements contractés par les professeurs et les pasteurs se réduisirent à un cérémonial vide de sens.

Büsching étudia les prétentions de l'Eglise évangélique à imposer à ses membres une règle de foi, et se prononça pour la négative. On put se convaincre de l'impuissance radicale des anciens symboles par l'effet que produisit sur les esprits l'édit de Wöllner de 1788, qui avait pour but d'opposer une digue puissante aux idées nouvelles et d'imposer à tous les fonctionnaires, avec la sanction du pouvoir civil, l'adhésion aux livres symboliques. Le premier acte d'autorité de Frédéric-Guillaume III à son avénement au trône, fut d'abolir cet édit, et de reconnaître l'indépendance absolue des opinions religieuses vis-à-vis du pouvoir civil. On peut dire que le roi de Prusse porta atteinte par cette mesure aux droits les plus sacrés de l'Eglise, qui n'est pas une assemblée de chercheurs, ou de philosophes à la manière de Mendelssohn; on peut aussi en conclure que le réveil religieux fut le fruit pur et saint des forces vives de l'Eglise, et eut une efficace d'autant plus sérieuse, que la force matérielle n'y joua aucun rôle.

Il nous reste à étudier les opinions de quelques-uns des hommes pieux qui, au sein d'une génération déiste, furent les prophètes et les précurseurs du réveil.

CHAPITRE DEUXIÈME.

RÉACTION DE L'ESPRIT PRATIQUE ET VIVANT CONTRE LA PHILOSOPHIE NÉGATIVE ET L'ORTHODOXIE MORTE.

Klopstock, Hamann, Claudius, Lessing, Herder.

Sources. — Schlosser, Geschichte des 18. Jahrhunderts. — Gervinus. — Gelzer, Die neuere deutsche Nationallitteratur, 3. Ausg., 1858. — Hettner, Geschichte der neueren Litteratur, III. — Julius Schmidt, Geschichte des geistigen Lebens in Deutschland von Leibnitz bis auf Lessings Tod, 1681-1781. — Geschichte der deutschen Litteratur seit Lessings Tod, 1858. — Vilmar, Geschichte der deutschen Nationallitteratur, Band 2. Marburg, 1851. — R. Barthel, Die deutsche Nationallitteratur der Neuzeit, 3. Auflage, 1858. — E. Fontanès, Etude sur Lessing, in-12, Germer-Baillière. — Christian Bartholmèss, Histoire des doctrines religieuses de la philosophie moderne.

Nous sommes habitués à mépriser au point de vue des sciences théologiques la période qui commence en 1750, parce que nous l'estimons plus négative et plus aride qu'elle ne l'est en réalité. Il est vrai qu'elle nous présente bien des pauvretés et bien des lacunes; ses demi-concessions et ses compromis inintelligents affaiblissent l'élément purement chrétien de la foi, et sacrifient la folie de la croix aux idoles philosophiques du siècle; mais nous devons constater aussi la présence d'éléments énergiques inconnus jusqu'alors en Allemagne, qui donnèrent naissance à une littérature créatrice et vivante. Après avoir concouru à une œuvre commune, ces deux principes se séparèrent et en vinrent même à se combattre, mais pour se rapprocher de nouveau, et susciter de notre temps une génération vigoureuse et des aspirations fécondes. Ces éléments nouveaux sont de deux ordres, de l'ordre religieux et de l'ordre artistique ou littéraire. Sans agir directement sur les sciences théologiques proprement dites, ils provoquèrent l'essor d'une littérature nouvelle, appelée à régénérer la vie de la nation dans toutes les classes et sous toutes les formes, et à ouvrir la voie à une théologie aussi convaincue que savante.

C'est à ce titre que ces précurseurs du dix-neuvième siècle méritent d'arrêter quelque temps notre attention, car c'est sous leur influence que les chefs des écoles modernes se sont formés et ont grandi. Nous retrouverons même en germe chez eux plus d'une idée

nouvelle, plus d'une théorie importante. La poésie surtout mérite d'attirer notre attention, car dans cette grande renaissance littéraire elle a souvent revêtu une forme religieuse et spécifiquement chrétienne, que nous retrouvons dans les écrits de Klopstock, Claudius, Lavater et Stolberg. Gœthe et Schiller reproduisent après Lessing les aspirations humanitaires et sociales de leur époque; Herder et Jacobi offrent des points de contact avec ces deux tendances extrêmes.

Ce qui fait l'originalité et le génie du Milton allemand, de Klopstock (1724-1803), c'est d'avoir transporté le dogme ecclésiastique, dont son poëme est généralement l'expression fidèle, dans les régions sereines de l'imagination chrétienne et du sentiment religieux, d'avoir ainsi retrempé aux sources de la vie et du cœur l'orthodoxie intellectualiste, et d'avoir présenté à ses contemporains la croyance antique sous une forme tout à la fois plus jeune et plus plastique. Il a obtenu ce résultat en reportant le dogme sur son domaine primitif, et en prenant pour base de ses chants inspirés la vie du Rédempteur. Ce fut pour la littérature naissante un glorieux et touchant présage, que de marquer par la *Messiade* le passage du passé à une ère nouvelle de grandeur et de vie, et nous devons signaler à l'honneur du caractère allemand l'enthousiasme avec lequel il accueillit la *Messiade* à une époque, où l'Angleterre et la France rivalisaient de mépris pour l'idéal, d'égoïsme grossier et de sensualisme terre à terre. On serait disposé à y voir une consécration providentielle du génie allemand en vue des immenses travaux historiques et critiques du dix-neuvième siècle, dont la grande figure historique du Messie devait être le point lumineux et central.

Klopstock n'est pas resté fidèle, dans son ouvrage, au but qu'il s'était proposé à l'origine. Son poëme, qui devait traiter un sujet historique, a substitué le lyrisme à l'épopée, et la figure historique du Christ manque de netteté et de réalité, parce qu'elle se perd dans la pénombre d'un spiritualisme mystique et nuageux. Le Verbe éternel n'y est pas incarné réellement et concrètement dans le fils de Marie et semble flotter entre ciel et terre. Christ apparaît dans la *Messiade* bien plus comme le symbole de l'amour rédempteur de Dieu que comme une personnalité humaine et réelle, amenée par le libre choix de sa miséricorde à lutter contre les puissances des ténèbres. Une grande partie du poëme est consacrée à l'histoire idéale du monde des esprits, qui ne se rattache que d'une manière indirecte avec le sujet lui-même. Klopstock n'a pas su mettre suffisamment en lumière cette lutte gigantesque, dont le point central est la terre, et cette victoire remportée sur notre planète par le cœur divin et humain du Rédempteur sur les puissances infernales et les forces

historiques du péché, victoire qui fait de lui le sanctuaire et le chef de l'humanité, source pure et éternelle de sagesse, de sainteté et de vie.

On a remarqué avec justesse que les hommes eux-mêmes, dans le poëme de Klopstock, ne semblent pas des êtres vivants, mais plutôt des incarnations de vertus et de vices comme dans le poëme de la *Rose*, des types de la prière, de l'humilité, de la fidélité. Cette image poétique du Christ est bien le reflet fidèle du Christ d'une théologie, qui a toujours tendu à sacrifier l'humanité à la divinité, oubliant que l'élément divin, tant qu'il ne s'est pas complétement incarné, demeure dans le vague des régions métaphysiques, et ne peut être l'objet d'une contemplation vivante et plastique, que quand il est devenu accessible aux aspirations et aux élans du cœur. Reconnaissons toutefois que Klopstock, en célébrant le Fils de l'homme à l'aurore d'une vie nouvelle et dans la forme sous laquelle il était accessible à ses contemporains, a, comme Milton, préservé des atteintes impures du siècle le sanctuaire de la foi et le bien le plus précieux de l'humanité, et sauvegardé les droits des pressentiments les plus généreux et les plus intimes du cœur humain à une époque de crise redoutable et décisive.

Nous pouvons relever plus d'un point de ressemblance entre Klopstock et Hamann. Hamann (1) se distingue par la profondeur de son sentiment religieux, par son admiration enthousiaste pour le christianisme, dont il proclame la vérité avec l'ardeur d'un prophète des premiers jours, dans un style original et coloré, mais sans unité, et plein d'obscurités, Hamann est un esprit plus philosophique que Klopstock, plein d'idées neuves, originales et profondes et d'aperçus vraiment divinatoires, mais, incapable de s'astreindre aux lois d'une logique rigoureuse et d'une méthode précise, il emploie quelquefois un véritable langage de sibylle. Gœthe qui travailla à une édition de ses écrits, Lessing, Herder et Jacobi professèrent pour son génie une profonde admiration et lui donnèrent le nom de Mage du Nord. La largeur de son esprit et l'étendue de ses idées l'élèvent au-dessus des préoccupations étroites et mesquines des chrétiens de son temps. Cela tient à ce que sa foi, profondément appuyée sur la substance même du christianisme primitif, est convaincue de sa force, qui surmontera toujours les plus redoutables assauts de l'incrédulité, et est assez maîtresse d'elle-même pour déployer toutes les ressources de l'ironie et de la satire contre les prétendus vainqueurs de Jésus-Christ.

(1) Hamanns Werke, édition Roth, 1821, 8 Bænde.

Profondément versé dans les études classiques, il peut découvrir les véritables affinités du christianisme avec les grandeurs sérieuses de l'antiquité. Là, où ses contemporains ne voyaient qu'antithèses irréductibles, il sait retrouver l'unité fondamentale entre les deux principes en apparence opposés, le christianisme et l'humanité, la vérité historique et la vérité éternelle, l'homme et Dieu. Sa pensée favorite est celle-ci : *Omnia divina et humana omnia.* Le monde entier est pour lui plein de symboles, de sens profonds et divins. L'homme est un arbre, dont le tronc se nourrit par deux racines, l'une tournée vers la source invisible de toutes choses, l'autre vers le monde des réalités terrestres et sensibles. Il voit dans l'histoire générale (et non pas seulement dans l'histoire inspirée de l'Ancien et du Nouveau Testament) l'incarnation historique de Dieu, et considère la foi comme la puissance de reconnaître les actes de Dieu dans l'histoire, et ses œuvres dans la nature, et aussi comme la faculté de saisir dans leur unité les forces métaphysiques, éternelles et historiques, et de discerner par une intuition surnaturelle l'élément divin renfermé sous l'enveloppe terrestre. Son mysticisme n'est nullement concentré dans les sensations et les instincts de l'âme individuelle, mais possède également le sentiment des réalités divines et terrestres; en un mot Hamann est un théosophe. Il considère la foi comme le point lumineux et le foyer, dans lequel viennent se concentrer dans leur unité constitutive les éléments divers, qui se séparent aux yeux de l'incrédulité dans le dualisme de la pensée et de la matière.

Cette foi renferme l'hypostase ou la vérité de toutes choses, et constitue la base de toute science véritable. C'est en cela qu'Hamann se distingue profondément des tendances rationalistes de son époque, qui ne reconnaissent que des vérités éternelles et ne veulent avoir recours qu'à la méthode mathématique.

Il voit là de l'incrédulité, de l'endurcissement et du pur charlatanisme philosophique. Il n'est pas moins hostile au pur empirisme sensible, dont il retrouve dans l'athéisme et le matérialisme les conséquences extrêmes et logiques. La chair et le sang, dit-il, ne connaissent pas d'autre Dieu que l'univers et d'autre esprit que la lettre. Il constate avec une sagacité aussi remarquable les liens intimes, qui rattachent l'intellectualisme orthodoxe aux dogmes du rationalisme. Ces deux tendances, en apparence si opposées, ont toutes deux pour conséquence de transformer la vie supérieure de l'homme en une opération strictement rationnelle. Ce qu'Hamann considère comme la condition essentielle du développement de notre vie spirituelle, c'est la certitude communiquée à notre réceptivité religieuse, base de notre vie spirituelle, par des réalités divines, qui se rendent

témoignage à elles-mêmes et qui possèdent une puissance interne de démonstration.

Nous sommes transportés par là des domaines de la pensée pure ou de la simple sensation physique dans les conditions de la vie sérieuse et normale. Ce sont surtout les révélations renfermées dans l'Ecriture sainte qui nous démontrent, dit Hamann, la présence de Dieu dans l'histoire. Le Dieu, dont les vents sont les messagers et les éclairs de feu les ministres, choisit comme signe de sa présence ineffable le son doux et subtil. La vérité et la grâce ne peuvent être communiquées à l'homme que par la voie de la révélation historique. La révélation de Dieu s'épanouit en Christ, manifesté sous l'humble forme du serviteur, et l'histoire éternelle a revêtu l'image de l'homme, un corps vil, mélange de terre et de cendres, une lettre matérielle et sensible, mais aussi une âme, souffle de Dieu. L'incarnation du Christ, qui s'est fait serviteur pour nous sauver, réalise la présence de Dieu en nous et autour de nous.

Hamann envisage la création comme une œuvre de la parole divine : « Parle, pour que je te voie. » Ce vœu est réalisé par la création. Toutes les œuvres de Dieu sont des signes de ses attributs, et le monde sensible tout entier est comme une parabole du monde spirituel. A l'origine toutes les œuvres de la création racontaient à l'homme la gloire de Dieu et constituaient pour lui comme autant de gages d'une union ineffable et définitive. Mais le péché est venu troubler l'harmonie primitive. Le monde séparé de Dieu par la chute est devenu pour nous une énigme insoluble. Nous ne pouvons plus acquérir la connaissance de Dieu (sans laquelle nous ne saurions l'aimer, puisque l'amour réclame la connaissance et la sympathie) par la contemplation de ses œuvres, qui le connaissent et le manifestent encore moins que nous. Les livres de l'alliance renferment, par contre, des révélations supérieures à celles de la nature, et des articles secrets, que Dieu a voulu faire connaître aux hommes par le ministère de quelques-uns de leurs semblables. La révélation et l'expérience sont les deux appuis que Dieu a voulu fournir lui-même dans sa miséricorde à l'humanité souffrante. La nature et l'histoire sont les truchements de Dieu, mais c'est en Christ qu'a été manifesté le grand jour de Dieu. Le judaïsme a possédé la parole et le signe, le paganisme la sagesse de la raison; le christianisme seul manifeste à l'homme ce que n'auraient pu saisir ni les hommes de la lettre, ni les sages de la philosophie antique, à savoir la glorification de l'humanité dans la divinité, et de la divinité dans l'humanité par Dieu devenu en Christ le Père céleste.

Hamann sait découvrir de secrètes analogies entre le spiritualisme

religieux du déisme et le matérialisme religieux de la tradition littérale. Le déisme et le catholicisme, ajoute-t-il, ont une racine commune, chacun d'eux manifeste le mystère et la tendance de l'autre, à savoir la superstition et l'incrédulité, qui subsistent et tombent ensemble, tant leur union est étroite et nécessaire. Il a saisi l'unité profonde qui relie la poésie, la religion, la philosophie, l'histoire, l'Ecriture et l'esprit, mais ce qui lui manque, c'est la faculté de disposer avec méthode et d'exposer avec clarté les vérités profondes et les aperçus nouveaux, qu'il contemple par les yeux de l'esprit, sans parvenir à les exprimer nettement.

Lavater possède comme Klopstock une nature lyrique et une grande force de sentiment, mais son imagination n'a pas le même essor, et la douceur l'emporte chez lui sur la force virile. Son âme tendre et réceptive est tout entière pénétrée, comme celle de Pfenninger, d'une profonde reconnaissance pour Jésus-Christ, son Sauveur et son ami. Il attache bien moins d'importance à la pureté des formules qu'au développement de la vie supérieure, dont Christ est l'inspirateur et le principe. Lui aussi envisage le christianisme comme la religion de l'humanité, mais il veut aussi trouver l'homme véritable, et il n'en découvre dans l'humanité corrompue par le péché que de faibles vestiges, sans valeur et sans portée tant que le cœur naturel n'a pas été régénéré et sanctifié par l'amour de Jésus. Dans ses ouvrages en prose comme dans ses poésies il ne se contente pas d'exprimer les effusions de son cœur, de s'absorber dans la contemplation mystique de l'amour divin, de rassembler en un seul foyer tout ce qu'il découvre de grand et de beau dans l'histoire, et d'idéaliser la réalité actuelle avec les chaudes et poétiques couleurs d'une imagination ardente et impressionnable; ce après quoi il aspire, c'est le relèvement et la glorification des puissances morales de l'humanité si profondément déchue : tel est le but qu'il se propose dans tous ses écrits et qu'il poursuit constamment, parfois avec l'emphase d'un rhéteur.

Bien qu'il ait contribué pour une large part au réveil des sentiments religieux et chrétiens au sein des masses, il n'a pas exercé l'action durable, à laquelle il avait droit de prétendre, parce que ses idées religieuses n'avaient pas assez subi le travail sévère et purifiant de la réflexion, et aussi, parce qu'il était peu doué sous le rapport des études historiques, philosophiques et critiques. Il s'est refusé à suivre la marche lente, mais sûre de la pensée scientifique, et, comme il s'est absorbé dans la poursuite d'émotions nouvelles et d'aspirations toujours plus idéales, il est tombé, surtout en ce qui touche la prière et ses vues particulières sur la physiognomie, dans des idées étran-

ges et dans des théories aventureuses, qui n'ont point peu contribué à paralyser ses plus généreux efforts.

On peut dire la même chose de Jung Stilling, qui a sans doute contribué à réveiller dans plusieurs âmes le sentiment religieux par ses travaux et ses écrits, et qui a substitué une notion saine de la Providence, à un déisme abstrait et mort, mais qui a mêlé aussi à des vérités profondes bien des vues particulières, et qui est tombé ainsi dans une conception des dispensations particulières et exceptionnelles de la Providence à son égard, entachée d'égoïsme puéril et mesquin. Ce qui explique jusqu'à un certain degré les erreurs étranges, que nous sommes amenés à relever dans la piété de quelques-uns des meilleurs serviteurs de Dieu, c'est l'état d'isolement, dans lequel les avaient placés les tendances incrédules et sceptiques de leurs contemporains. Privés du privilége de se retremper, de se purifier et de s'instruire dans la communion d'âmes nombreuses et sympathiques, ils se renferment dans le cercle étroit d'amis animés des mêmes sentiments qu'eux et dispersés à la surface de la terre. Il en résulte que leur piété n'a rien de l'héroïsme des martyrs et de l'abnégation des missionnaires, et se complaît dans les effusions rêveuses et tendres d'une affection exclusive et étroite. Ce fait nous est confirmé par les nombreuses correspondances de cette période ; en tous cas l'on peut souhaiter la même chaleur de l'âme et la même fraîcheur des sentiments à une époque, qui n'a pas été appelée à traverser les mêmes épreuves.

Nous devons assigner dans ce cercle intime une place exceptionnelle à Claudius (1743-1815), dont la foi substantielle et puissante, toute pénétrée de la réalité historique et éternellement jeune du christianisme, aussi opposée à la cristallisation des dogmes qu'aux théories des novateurs, a su opposer dans un langage populaire, net et cordial les vérités d'un christianisme pratique aux attaques passionnées des adversaires, devant lesquels elle n'a jamais reculé, qu'ils fussent des Goliaths ou des pygmées, et qu'elle a su même combattre avec les armes acérées de l'ironie la plus fine et la plus mordante. Nous retrouvons en lui l'union heureuse de l'amour de la religion et du sentiment de la nature. Claudius aime à relever tout ce qu'il y a d'éléments de grandeur répandus dans le monde, et à proclamer les vérités renfermées dans les enseignements de la philosophie païenne. Il sait surtout comprendre la beauté calme et imposante des Ecritures, sans tomber dans les excès d'un littéralisme étroit, ou d'un rationalisme effréné. De tous les écrivains sacrés l'apôtre saint Jean est celui dont le génie répond le mieux au sien, et il incline avec respect ses genoux en présence de la majesté du Rédempteur. Aucun cœur

d'homme, dit-il, n'a éprouvé et n'a exprimé des vérités aussi profondes et des sentiments aussi purs. Jésus est véritablement pour les hommes, pauvres pèlerins égarés sur la terre, l'étoile bienfaisante qui brille dans les profondeurs des cieux, c'est lui seul, qui répond parfaitement à toutes les aspirations et à tous les soupirs des humains.

Claudius a un sentiment si vif de la puissance intime et divine du christianisme, qu'il le proclame supérieur à toutes les attaques de l'incrédulité et à toutes les évolutions de la science. Il tremble, non point assurément pour la vérité éternelle, mais pour les âmes incertaines et flottantes, qu'il voudrait arracher à l'influence délétère de l'esprit du siècle et ramener au sentiment de la sainteté et de la vie.

Lessing (1) (1729-1781) réflète fidèlement dans son génie et dans ses écrits les aspirations et les tendances de ses contemporains. Il analyse et passe au crible de sa logique inflexible et de sa recherche passionnée de la vérité les débris des institutions et des opinions antiques, et les germes confus et indécis des idées modernes, qui s'ignorent encore et qui cherchent péniblement leur voie. On peut dire qu'il avait reçu pour mission d'arrêter l'œuvre de destruction aveugle, qui semait de débris le champ de la pensée, et de purifier l'atmosphère intellectuelle de son époque, comme un vent vivifiant et glacé balaye les miasmes impurs de nos cités. On doit ajouter qu'il n'est ni un contempteur à outrance du passé, ni un conciliateur habile des idées du passé et de l'avenir. Son tact historique et son sens profond lui imposaient l'obligation de n'accepter comme sérieuses parmi les idées modernes que celles qui se reliaient intimement à toute l'évolution antérieure de l'humanité, et qui en développaient les conséquences nouvelles d'après la loi du progrès.

Les critiques Henri Ritter, Guhrauer, Gervinus, Bohtsz, H. Lang, C. Schwarz, n'ont jamais pu tomber d'accord sur le caractère à assigner à l'œuvre de Lessing et sur la direction fondamentale de son esprit. Un certain nombre affirment le caractère éminemment chrétien, sinon orthodoxe, de son enseignement, et s'appuient, pour justifier leur assertion, sur l'analogie que Lessing a constatée entre le dogme de la Trinité et les données de notre propre connaissance de nous-mêmes et aussi sur l'importance qu'il a attribuée au symbole des apôtres comme base commune de la foi. Quelques autres lui

(1) Voir Lessings Werke von Lachmann, 13 volumes, 1838. — Sur Lessing : Heinrich Ritter, Geschichte der christlichen Philosophie, II, 480. — Göttinger Studien, 1847. — Guhrauer, Gotthold Ephraim, Lessings Erziehung des Menschengeschlechts und Lessings Leben. — Bohtz, Lessings Protestantismus und Nathan der Weise. — C. Schwarz, G. E. Lessing als Theologe. — H. Lang, Religiöse Charaktere, I, 215, 257. — G.-R. Röpe, Lessing und Götze. — E. Fontanès, Lessing.

prodiguent l'éloge ou le blâme, parce qu'ils le considèrent comme le chef des novateurs, et qu'ils nient l'existence dans son esprit de toute croyance positive, ce qu'ils établissent en le montrant occupé, à la manière des anciens rhéteurs, à défendre tantôt une opinion et tantôt l'opinion opposée. Ils invoquent un de ses mots les plus célèbres, dans lequel il s'est posé avec affectation comme un éternel chercheur de la vérité, qui ne parviendra jamais à la posséder tout entière, et qui ne le désire même pas. Nous ne pouvons, en ce qui nous concerne, adhérer entièrement à aucune de ces assertions si contradictoires, et croyons pouvoir affirmer qu'il nous sera facile de dégager la vérité d'une étude attentive du système philosophique de Lessing.

Lessing fut classé par un grand nombre de ses contemporains dans les rangs des déistes et des défenseurs de la religion naturelle, parce qu'il avait publié les fragments de Wolfenbuttel. Nous affirmons qu'en fait il combattit trois des tendances nouvelles, la morale desséchée et raisonnante, ennuyeuse, pesante, sans chaleur et sans enthousiasme, les tendances de Campe, Saltzmann et Nicolaï, les réformateurs de l'enseignement, les lourds blasphèmes d'un Bahrdt, et jusqu'aux tendances d'Eberhard, qui voulait réduire le christianisme à ne plus être qu'une école rationnelle et déiste. Il ne fut pas moins opposé aux idées de Semler et de son école, dont les études critiques, repoussant tout principe dogmatique, voulaient aboutir à un christianisme primitif, qui n'était en dernière analyse qu'un ensemble de formules philosophiques froides et abstraites. Jacobi a traité Lessing de spinosiste, mais nous ne retrouvons pas dans ses ouvrages un grand nombre des principes de Spinosa. Il admet, en effet, une Providence divine, libre esprit, qui conduit par un ensemble harmonieux de causes finales l'humanité vers le but qu'il lui a assigné. Il ne voit dans l'éternité inactive et abstraite de la substance spinosiste qu'un ennui infini. Dieu est pour lui une unité majestueuse, qui n'exclut pas toutefois la variété, puisque, comme source unique et comme créateur de toutes choses, il en renferme les germes dans son infinité. Il maintient avec une égale netteté la vérité et la réalité de Dieu et du monde.

Tout en déclarant qu'il ne saurait déduire le multiple de l'unité divine, il fait reposer toutefois la vérité des choses sur l'axiome qu'elles reproduisent les pensées de Dieu, dont la vérité et l'être sont les premiers attributs. Les pensées de Dieu doivent être distinctes pour constituer la variété des choses, mais l'unité divine leur communique un principe intime et plastique d'harmonie, qui forme de ces pensées diverses l'ensemble de l'univers, pénétré par la pensée une de Dieu, et s'épanouissant sous les formes plus ou moins complètes de la vie. La matière constitue le principe de limitation des

êtres finis, et l'âme occupe dans l'échelle des êtres la première place, parce qu'elle a été créée à l'image de Dieu. Cette âme d'origine divine est soumise à la triste confusion des idées et à la puissance des instincts matériels et sensuels, qui compromettent s'ils n'anéantissent pas, sa liberté morale; telle est l'interprétation que l'on doit donner du péché originel. Comme ce qui arrive à l'âme individuelle est aussi le fait de l'humanité tout entière, il en résulte que l'homme, livré à lui-même, est incapable de conduire ses frères dans la voie de la vérité, et que *Dieu est l'éducateur de l'humanité*.

Ce principe de l'éducation religieuse de l'humanité renferme en germe toute une théorie qui, bien que profondément chrétienne, a été très-longtemps repoussée ou méconnue par la théologie. Celle-ci, en effet, avait tellement relégué l'humanité à l'arrière-plan, et assigné à l'Ancien Testament une valeur si surnaturelle, qu'il ne restait plus qu'une bien faible place pour une histoire providentielle et progressive des générations humaines. Ce principe était, par contre, favorable à une conception plus large de l'histoire et à une démonstration éloquente de l'action providentielle de la miséricorde divine sur la marche des événements. On obtenait ainsi le double développement éducatif et préparateur de l'humanité par la révélation positive accordée au peuple juif et par l'évolution philosophique et religieuse, qui s'était accomplie au sein des nations païennes.

C'est dans le sens le plus large que Lessing admet le principe de l'éducation de l'humanité. Nous avons sur ce point son opinion formelle et précise. Il considère comme l'une des plus grandes erreurs de la théologie naturelle l'affirmation d'une connaissance parfaite et innée au sein de l'humanité de Dieu et de sa volonté sainte. L'humanité, nécessairement faible et ignorante au début, doit être dans ses premières années instruite par le langage des signes et par une révélation positive, à laquelle elle doit se soumettre avec l'obéissance enfantine et confiante de la foi. Le noyau de cette révélation primitive est l'ensemble des vérités rationnelles, enveloppées encore sous la forme symbolique et sensible, sous laquelle seule elles pouvaient être à ce moment précis accessibles à la raison, et cette enveloppe laisse percer toute la vérité, que l'homme est capable de saisir. (Cette idée rappelle la pensée paulinienne du lait de la parole.) L'enveloppe, la forme n'a qu'une valeur relative, parce qu'elle n'est pas l'essence même des choses. Elle n'est point nécessaire au salut dans toutes les circonstances.

La seule chose nécessaire est la révélation intérieure, manifestation constante et miraculeuse de la puissance de Dieu, dont la pensée créatrice agit sans cesse en chacun de nous. C'est cette inspi-

ration divine qui fait naître le sentiment religieux dans l'âme, sentiment, qui appartient plus aux domaines de l'imagination et du cœur que de la raison. Ces sentiments si divers sont autant de communications établies par Dieu entre lui et nous. Certains degrés du développement religieux réclament exceptionnellement des révélations extérieures, bien que celles-ci, les miracles et les prophéties par exemple, ne soient qu'un moyen de conduire les âmes aux principes spirituels, dont ils constituent les simples enveloppes. Lessing, toutefois, n'a nullement envisagé les révélations positives comme une addition arbitraire ou comme le voile intentionnellement choisi de vérités rationnelles, que les hommes inspirés auraient saisies directement et sans symboles; non, il voit simplement dans ces révélations la forme primitive et nécessaire de la raison, sans pourtant entrer dans de plus grandes explications sur ce point, et sans décider si c'est là le fait de la volonté immédiate de Dieu, ou le fait des hommes, qui ne pouvaient saisir et manifester la volonté directe de Dieu que sous cette forme symbolique.

Lessing a cherché à démontrer par tous les arguments de l'histoire et de la philosophie l'existence de plusieurs catégories au sein de l'humanité et dans le plan providentiel de son éducation progressive. L'Ancien Testament fut comme l'alphabet d'un peuple, qui n'était pas encore sorti de l'enfance; c'est ce qui nous explique le silence qu'il garde sur le dogme de l'immortalité, et l'accent qu'il place sur les bénédictions et les punitions temporelles. Le peuple juif, appelé par le cours de son développement historique et par ses propres fautes à entrer en contact avec les nations étrangères, vit sa révélation éclairée et développée par les enseignements philosophiques de ses frères, qui avaient, eux aussi, obéi à l'impulsion providentielle, sans avoir reçu une révélation positive. En conservant trop longtemps son livre élémentaire, qui avait été si précieux à son enfance, il serait tombé dans les superstitions et dans l'impuissance des peuples demeurés éternellement enfants; aussi son premier livre lui fut-il enlevé par le maître d'un enseignement supérieur, par Christ, le premier prédicateur autorisé de la vie éternelle. Les motifs de notre activité morale sont déjà exposés par lui avec une grande pureté, parce que les châtiments, aussi bien que les récompenses, ne reçoivent leur accomplissement que dans la vie éternelle.

Lessing étudie les dogmes principaux du christianisme, la Trinité, le péché originel et la satisfaction. Il veut que la raison admette la Trinité comme l'évolution de la conscience que Dieu a de lui-même, mais il n'a pas su saisir les liens qui rattachent ce dogme fondamental à toute la christologie. Il entend par satisfaction le pardon

accordé par Dieu aux hommes pour l'amour de celui qui n'a point connu l'imperfection. Nous avons déjà examiné sa conception du péché originel. A cette seconde période, qui est celle de l'adolescence, doit succéder selon Lessing la période de la vérité, ou de l'épanouissement de l'éducation divine, c'est-à-dire l'époque de l'évangile nouveau et éternel, pendant laquelle l'homme accomplira le bien par amour pour le bien lui-même, et non plus poussé par les mobiles inférieurs de la crainte ou de l'espérance. La révélation se transformera alors en la lumière pure de la raison, et en la possession personnelle et directe de Dieu. Lessing reconnaît aussi la nécessité pour la vérité de revêtir dans les premiers âges du monde les formes de l'autorité et de la sanction légale, qui pouvaient seules lui permettre de constituer une société humaine durable.

On est disposé au premier abord à relever une contradiction formelle entre le traité de l'*Education de l'humanité* et le célèbre drame de *Nathan le Sage*. Dans le premier ouvrage, en effet, nous voyons Lessing établir une gradation entre les religions qui se partagent l'empire des âmes et assigner au christianisme une supériorité marquée, tandis que dans son fameux apologue des trois anneaux il semble enseigner que toutes les religions sont également bonnes et fausses, et que la tolérance en matière de foi est le seul fleuron digne de l'humanité ; non pas sans doute qu'elle doive procéder de l'indifférence à l'égard de la vérité et de toute religion positive, mais parce qu'elle ne doit s'attacher à relever que le trait commun à toutes les religions, à savoir l'amour. On peut même observer, en examinant le rôle qui est assigné aux divers personnages de la pièce, que Lessing semble considérer la moralité générale comme plus rare au sein de l'Eglise chrétienne qu'au sein des religions juive et mahométane. Nous pouvons, pour résoudre le problème, relever le fait que *Nathan* est une pièce de tendance. Lessing veut avant tout exercer une influence directe et décisive sur la société chrétienne qui l'entoure, et dans ce but il cherche (comme Tacite dans les *Mœurs des Germains*) à la confondre par les vertus éminentes d'hommes, qui professent pourtant des formes inférieures de la vérité religieuse. Ce but serait complétement manqué, s'il arrivait (ce qui n'est nullement indiqué dans la pièce) à établir que les chrétiens sont d'autant plus fidèles à leur idéal religieux, qu'ils sont plus étroits et plus intolérants. Il est, par contre, complétement atteint, s'il est montré clairement que les juifs et les mahométans, en dépit de leur infériorité relative, contredisent moins l'idéal absolu de l'amour que les chrétiens, dont le principe religieux est foncièrement hostile au fanatisme. On peut même aller plus loin et se demander si la tolérance de

Nathan n'est pas en réalité plus chrétienne que juive, et l'on peut dire avec un des personnages : Nathan, vous êtes chrétien, oui, j'en atteste Dieu, vous êtes bien plus chrétien que juif.

Lessing, assurément, n'a nullement voulu engager ses contemporains à retomber dans le judaïsme. Il veut simplement amener les esprits à reconnaître que la vraie morale peut se rencontrer dans les autres religions aussi bien que dans la religion chrétienne, et combattre l'opinion (qu'il considère comme un préjugé) qu'il n'y a dans le monde qu'une religion, source unique de sainteté et de bonheur. L'humanisme et la tolérance, qui sont, aux yeux de Lessing, les deux plus grands trésors de l'humanité, procèdent, suivant lui, non point de la vérité positive renfermée dans un système religieux, mais de la vérité rationnelle pénétrée de l'esprit de Dieu, et qui est l'apanage de toutes les religions. La pièce de *Nathan* n'a nullement en vue de se prononcer sur la valeur relative des diverses religions. Tout au contraire, la fable des anneaux repousse formellement cette hypothèse, et, quand bien même on ne pourrait plus retrouver l'anneau authentique, on n'en serait pas plus autorisé pour cela à refuser à aucune des religions les attributs sublimes de l'humanité et de la tolérance.

Lessing croit pouvoir concilier le respect pour la religion qu'il professe avec la condamnation qu'il formule contre un fanatisme sans entrailles, car la source de l'intolérance n'est point, à ses yeux, la foi aux révélations d'une religion particulière, mais la conviction de la fausseté radicale de toutes les autres formules religieuses. Il est donc possible de concilier, avec cette théorie, l'opinion professée dans le traité sur l'*Education de l'humanité*, qu'il existe des religions meilleures que les autres, non-seulement au point de vue des races et des époques, mais encore à un point de vue de principe, suivant qu'une forme religieuse constitue, par rapport aux autres, un nouveau progrès accompli vers la raison idéale. Seulement Lessing admet que l'homme peut atteindre les degrés supérieurs de la raison et de la véritable moralité, sans passer de la forme inférieure à la forme supérieure de la religion. Il pose, en outre, comme un axiome qu'aucune religion n'a le droit de se considérer comme parfaite et définitive. La révélation, bien loin de se renfermer dans un livre fermé depuis dix-huit siècles, suit les progrès de la raison. Toutes les religions ne sont véritablement que des formes individuelles de la raison, dépendantes des temps et des circonstances. Elles sont les résultantes du développement intellectuel et moral des peuples à certains moments donnés, et des dispensations particulières de Dieu. Lessing admet la possibilité de progrès dans l'évolution intérieure et objective du christianisme.

Lessing, qui plaçait l'essence de la religion dans un ensemble de

vérités éternelles, indépendantes de toutes circonstances historiques ou autres, ne pouvait qu'envisager de sang-froid les travaux de l'auteur des Fragments de Wolfenbuttel. Assurément, il ne se serait pas constitué l'éditeur responsable de ces Fragments, s'il n'avait voulu combattre par là ce qu'il considérait comme des tendances maladives de son époque. Quant à lui, il était bien loin de partager les mêmes vues religieuses. Les Fragments considèrent toutes les religions positives comme les fruits de l'imposture des prêtres, tandis que Lessing envisage la foi dans les révélations historiques de Dieu comme l'un des éléments importants de l'éducation providentielle de l'humanité. Les Fragments professent, à quelques réserves près, le naturalisme pur, et ne renferment que de bien faibles traces de sentiment religieux. Lessing unit à une raison nette et rigoureuse un mysticisme profond et incontestable. Bien qu'il n'ait pas voulu réfuter lui-même les principes dont il se constituait l'éditeur, il s'est proposé de provoquer par cette publication une discussion sérieuse et impartiale, qui ne pouvait que profiter à la religion et à la science. Il n'avait pas entendu se faire l'apôtre de la liberté quand même, et avait attaqué par le ridicule les prétentions d'un Nicolaï, qui affublait du beau nom de liberté la licence d'écrire toutes les sottises imaginables contre la religion, tactique qui devait bientôt, disait Lessing, inspirer un profond dégoût à tout honnête homme et à toute âme sérieuse. Toutefois, il estimait qu'une semblable discussion était impérieusement réclamée par l'état des esprits dans le monde savant et religieux.

La théologie contemporaine de Lessing avait relégué au second plan la puissance interne de démonstration, que possèdent par eux-mêmes les écrits du Nouveau Testament, et avait mis l'accent sur les preuves historiques et sur les témoignages des croyants en faveur de l'inspiration des saintes Ecritures. Il en était résulté un grand appauvrissement des enseignements scripturaires, et une transformation de la folie de la croix en un système rationnel à la mode du temps, grâce au double travail critique de l'interprétation individuelle et de la théorie de l'accommodation. Lessing, de son côté, croyait fermement que la foi en une intervention surnaturelle du Saint-Esprit, intervention formellement repoussée par les défenseurs attitrés de l'argumentation historique, avait été, dès l'origine, la pierre angulaire de la société chrétienne, et ne pouvait être renversée par une simple argumentation philosophique. Aussi n'a-t-il voulu en rien combattre cette foi, et en entraver les manifestations et les progrès. Il serait injuste de méconnaître le caractère profondément religieux et protestant des principes et de l'œuvre de Lessing.

Pas plus que Luther, il ne veut s'arrêter aux côtés extérieurs et

aux avant-postes de la religion. Il cherche à atteindre l'autorité souveraine, la source unique et divine de tous les enseignements religieux, et à y puiser directement sa foi, sa puissance et sa vie. Il est consumé par une ardente soif de la vérité (et il ne s'agit pas ici seulement de la vérité théorique et scientifique), il veut avant tout acquérir une foi vraiment sienne, substance de sa vie, vérité divine devenue le principe de ses sentiments, de ses pensées et de ses actes. Ce sont ces intérêts sérieux qui ont présidé à toute sa conduite pendant la longue controverse provoquée par la publication des Fragments. Nicolaï était incapable de s'élever à une si grande hauteur; il ne savait pas, et ne voulait pas surtout, reconnaître la distinction profonde qui existe entre le fait historique et la vérité éternelle et immuable, dont ce fait est l'enveloppe conditionnelle. Il pouvait se contenter pour son propre compte d'une simple histoire (dans le sens naturel et humain) du grand prophète de Nazareth. Aussi compta-t-il sur l'adhésion pleine et entière de Lessing aux principes des Fragments, adhésion à laquelle celui-ci se refusa constamment, parce qu'il n'avait pas renoncé à l'espoir de parvenir à retrouver l'analogie et la synthèse entre l'élément éternel et idéal et l'élément historique et humain du christianisme.

S'il n'obtint pas le résultat qu'il avait anticipé par un élan de sa pensée, c'est que les vérités abstraites, que lui avait fournies l'enseignement de Leibnitz et de Wolff, ne pouvaient servir de point de départ à un développement historique, et qu'il ne savait pas non plus reconnaître dans l'histoire, dont il saisissait exclusivement l'élément humain, la réalisation de la pensée divine. C'est ce qui nous explique l'attitude embarrassée de Lessing dans le cours de la discussion.

L'auteur des Fragments de Wolfenbuttel, adoptant le point de vue de ses adversaires supranaturalistes, assigne au christianisme une seule source, l'Ecriture sainte, et croit l'avoir sapé à la base, quand il a montré les contradictions intérieures et les impossibilités dont la Bible est remplie, et qui ne permettent pas de lui attribuer une autre origine que la superstition et la fraude. Lessing professe sur l'Ecriture sainte une opinion à la fois plus relevée et plus digne, et est loin de faire reposer le christianisme sur un mensonge. Il oppose avec raison aux dix contradictions principales relevées dans les récits de la résurrection, que nous ont laissés les évangélistes, la loi fondamentale de l'histoire, qui n'autorise pas le rejet d'un ensemble de faits pour quelques erreurs de détail. Lessing va plus loin, et nie formellement que l'abandon des preuves traditionnelles entraîne après lui la chute du christianisme lui-même. On doit, dit-il, en conclure simplement qu'elles n'étaient pas fondées, et non pas que le christia-

nisme ne comporte pas d'autres preuves. La religion chrétienne possède en elle-même une preuve intrinsèque assez puissante pour rendre toutes les autres preuves inutiles. Il concède à l'auteur des Fragments un point important, à savoir que l'état actuel du canon biblique, bien loin d'être favorable à la foi, entraîne des difficultés multiples et sérieuses. Il les résout en établissant une distinction, qu'il croit fondée, entre l'Evangile primitif traditionnel, plus simple, plus pur, et les quatre évangiles du Nouveau Testament, qui tantôt reproduisent la tradition et tantôt l'embellissent par des additions postérieures.

Il faut donc, selon lui, remonter au delà des livres actuels du Nouveau Testament jusqu'à ce christianisme primitif, sans avoir pour cela recours à l'hypothèse hasardée de la fraude. Lardner (mort en 1768) avait le premier mis en avant l'hypothèse d'un évangile primitif oral; Lessing développe cette idée du théologien anglais, et enseigne que de bonne heure les chrétiens ont assemblé, avec l'aide des renseignements oraux des apôtres sur la vie et la doctrine de Jésus-Christ, un petit ensemble de documents connu sous le nom d'Evangile des Hébreux, antérieur aux quatre évangiles canoniques et qui a été partiellement reproduit dans les évangiles synoptiques. Quant à Jean, bien qu'il ait connu, lui aussi, la tradition primitive nazaréenne, il s'est attaché à retracer l'image du Christ idéal, qu'aimait son cœur et dont se nourrissait sa pensée, et c'est son évangile qui a assigné au christianisme une place distincte au sein de la société païenne. Le principe primitif du christianisme est renfermé dans la règle de foi antérieure au Nouveau Testament, qui n'en est que le commentaire, car l'Eglise chrétienne existait avant la rédaction d'aucun des écrits du Nouveau Testament. C'est donc la règle de la foi, et non pas le Nouveau Testament, qui forme le rocher, sur lequel s'est élevée l'Eglise du Christ.

Lessing croit avoir démontré par cette série d'arguments l'indépendance absolue du christianisme en face des saintes Ecritures. Il semble ainsi mettre un pied sur le terrain de la dogmatique, sans toutefois s'y établir d'une manière durable, et sans se prononcer clairement sur la figure historique du Christ et sur les éléments dont avait dû se composer la tradition de l'Eglise pendant les trente premières années, qui suivirent sa fondation. Il a bien moins à cœur de s'établir nettement sur le terrain, par lui déterminé, de la tradition primitive, que de prouver que la tradition et la règle de foi seraient bien plus en droit que l'Ecriture sainte de se poser en base unique de l'Eglise. Ce qu'il considère comme la vérité primitive du christianisme, vérité éternelle, toujours actuelle et toujours vivante, consiste en

données éternelles de la raison pure, que les arguments historiques, variables comme tels, ne peuvent ni fonder, ni entraîner dans leur chute. Il veut soustraire la vérité intrinsèque du christianisme aux attaques de la critique, tout en livrant à l'ennemi les ouvrages extérieurs de la tradition historique, et offrir en elle une citadelle imprenable au chrétien, qui n'ose pas tenir la campagne avec les défenseurs autorisés de la foi, et maintenir contre l'incrédulité les grands principes de la révélation historique.

Lessing n'a jamais confondu la religion et la théologie; ce n'est pas le christianisme en lui-même qu'il a prétendu saper à la base, mais bien plutôt les arguments défectueux, sur lesquels des défenseurs maladroits avaient à tort cherché à l'asseoir. Le christianisme, dit-il, est la seule base de la foi, dont la Bible n'est qu'une manifestation secondaire; le christianisme est un principe fécond, universel, qui a créé toutes les grandes manifestations de la vie religieuse, et qui ne saurait être enchaîné à un livre, composé de fragments de circonstances sans lien entre eux et surtout sans vues générales et d'ensemble. On doit distinguer entre le poids brut, l'emballage, et le produit net, toutes enveloppes défalquées.

Lessing a fait consister ce christianisme idéal en un ensemble de vérités profondes, supérieures et antérieures à l'histoire qui, bien loin de leur servir de base, est souvent en contradiction avec elles. Les vérités historiques appartiennent à un tout autre ordre d'idées que les vérités de la raison pure. Les vérités historiques sont essentiellement accidentelles, et, quand bien même on parviendrait à établir la possibilité des miracles, on devrait nier leur valeur probante à l'égard des vérités éternelles et s'élever contre toute méthode, qui prétendrait exposer les principes de la morale et de la métaphysique d'après la méthode historique. Lessing ne parvient à découvrir aucun lien entre l'infini et le fini. L'infini est à ses yeux immobile, immuable, en dehors des lois du développement historique; le fini, par contre, c'est-à-dire l'historique, est de son essence accidentel, variable, relatif, incapable de renfermer et de manifester l'idée éternelle.

On est ainsi amené à se poser une question fort grave, et à se demander comment l'histoire peut jouer dans la vie de l'humanité un rôle éducateur, comment la Bible peut seulement constituer par elle-même un livre élémentaire? S'il est vrai que l'histoire ne peut subsister devant les abstractions éternelles de la raison, ou n'a vis-à-vis d'elles aucune valeur, aucun homme ne pourra jamais parvenir à franchir le fossé large et fangeux, qui sépare ces deux ordres de la pensée, et peu importe dès lors la méthode de franchir l'abîme, s'il est infranchissable. En fait, il n'en est pas ainsi dans la réalité pour

Lessing, qui n'admet pas les deux terres de l'histoire et de l'idée pure, séparées par un ravin profond. Pour lui il n'y a de continent solide et durable que du côté des vérités éternelles; l'unité des vérités historiques, enveloppes d'idées réelles, n'est qu'un fruit de l'imagination, et n'est possible que pour certains échelons inférieurs du développement intellectuel et spirituel de l'humanité. Ce que l'on pourrait désirer pour Lessing, ce seralt de voir pénétrer dans son monde abstrait des vérités éternelles le mouvement et la vie, ainsi qu'une évolution intérieure et spontanée vers la réalité et l'histoire.

On vient ici se briser contre l'écueil de son éducation philosophique, qui menace même de renverser à la base sa grande idée de l'éducation providentielle de l'humanité, devenue une parole vide de sens, s'll est vral que l'idée et l'histoire sont inconciliables. Cette lacune grave de sa philosophie l'amena à n'assigner au monde aucune indépendance relative et aucune spontanéité. Ce qui constitue le monde pour lui, c'est la conscience que Dieu a de lui-même comme puissance multiple (*Getheilt*) aussi bien que comme unité. Il n'y a plus dès lors place pour aucun progrès et pour aucune évolution historique dans un monde, qui demeure immuable et identique à lui-même comme Dieu.

Comme ce monde ne possède ni liberté, ni spontanélté, mais un slmple caractère distinctif, Lessing ne peut même plus établir entre Dieu et le monde cette distinction, qu'il reconnaît cependant, et qui exigerait l'admission d'une distinction non plus seulement dans la seule pensée de Dieu, mais encore dans la vie du monde, ayant conscience de sa vie propre et conçu lui-même comme une causalité réelle. L'influence du déterminisme de Wolff l'entraîne à nier toute liberté du monde vis-à-vis de Dieu, et cette négation supprime naturellement dans la logique de son système tout désir, et même toute possibilité, d'une action et d'une réaction réciproques de Dieu et du monde l'un sur l'autre, action et réaction qui pourraient seules donner naissance à une hlstoire pleine de grandeur et de vie de l'activité divine, aussl bien que de l'activité humaine. Bien que Lessing ait défendu avec énergie contre le panthéisme de Spinosa les droits de la réalité concrète, les lacunes que nous avons été amené à constater dans son système ne laissent plus qu'une bien faible place à la réalité et à la liberté, qu'il a pourtant défendue avec un si généreux enthousiasme.

On serait *à priori* porté à croire que Lessing est disposé à relever le drapeau du principe matériel, presque entièrement oublié par la théologie de son temps, en le voyant reconnaître le danger de ne donner à la foi d'autre fondement que celui des Livres saints, mais

on est détrompé en étudiant ses écrits. Sa règle de foi est une forme rajeunie du principe formel. Les vérités éternelles, base de son système, possèdent, il est vrai, la certitude qui est l'un des éléments essentiels du principe matériel, mais ce sont des vérités abstraites, immobiles, antéhistoriques, qui n'ont rien à faire avec la foi justifiante en Christ, et qui même n'offrent que de très-faibles et très-lointaines analogies avec elle. Lessing, en effet, envisage la personne de Christ, aussi bien que ses actions et ses miracles, comme n'appartenant qu'au domaine de l'histoire, et comme n'ayant par conséquent qu'une action relative sur la naissance de la conviction religieuse dans l'âme, bien loin de servir de base unique à la foi en la rédemption et la sanctification. Il craindrait d'exposer, en rattachant la foi à la personne historique de Jésus, la religion intérieure de l'âme aux incertitudes et aux attaques de la critique. Il considère les dernières paroles de saint Jean : « Mes petits enfants, aimez-vous les uns les autres, » comme le résumé de la religion de Christ, qui domine de toutes les hauteurs de l'absolu les atteintes de l'incrédulité et du doute. Quant à la religion historique de Jésus, elle est souvent en contradiction formelle avec les vérités éternelles, et ne constitue qu'une construction provisoire, appelée à tomber, quand l'édifice définitif aura reçu sa dernière pierre.

Il est possible que Lessing, tout en parlant avec une telle insistance des vérités de la raison, ait dans la pratique placé bien au-dessus de son christianisme transcendental et théorique la religion pratique de l'amour, de la philanthropie et de la tolérance; il est possible aussi, qu'il ait assigné la première place au christianisme du cœur, qui assure le bonheur du chrétien. Toutefois ce christianisme sentimental n'offre que bien peu de points de contact avec Christ et avec son œuvre rédemptrice. Ce n'est en réalité qu'un christianisme moral, non pas sans doute la religion froide et aride du rationalisme, mais plutôt la religion à la manière de Jacobi.

Il est incontestable que les principes de Lessing renferment bien des éléments obscurs, contradictoires, à double sens, et il ne suffit pas, pour expliquer ce fait, d'invoquer une évolution complète dans sa pensée, et une attitude plus négative vis-à-vis du christianisme, qui daterait de ses fameuses controverses avec le pasteur Götze. Il professe avec la plus grande netteté l'opinion, que l'essence de la religion chrétienne, comme de toute religion, consiste non pas dans un ensemble plus ou moins rigoureux et plus ou moins complet de doctrines, présentées à l'humanité sous la forme concrète d'événements accomplis dans la sphère de l'histoire, mais dans la puissance d'éveiller, de vivifier, de réchauffer l'amour dans les âmes. C'est bien là la vertu de

l'anneau véritable. Il admet aussi une pénétration de l'esprit humain par l'Esprit de Dieu et une action, qui ne s'accomplit pas seulement pour les fondateurs de religion et pour les prophètes, mais encore pour tous les fidèles. Cette action, dans le cours de son développement, nous manifeste une communion vivante du fini et de l'infini, qui est tout à la fois une incarnation de l'éternel et de l'immuable au sein du mouvement historique, et comme l'élévation du fait historique jusqu'à la grandeur de l'idée pure. Ce n'est là cependant que la moitié des idées de Lessing.

Nous le voyons dans d'autres passages se montrer étranger, pour ne point dire hostile, à tout élément historique dans la religion, parce que, comme nous l'avons vu, la religion idéale se renferme pour lui, disciple de Leibnitz et de Wolff, dans les idées éternelles et abstraites, vérités déposées à l'état latent dans la conscience, et qu'il oppose, comme la substance même de la religion, à toute révélation historique, sans s'apercevoir qu'il retombe dans un intellectualisme aussi abstrait, et plus stérile encore que celui de l'orthodoxie rigide. — On le voit tantôt appuyer son argumentation en faveur d'une révélation positive sur les besoins religieux des déshérités et des ignorants, qui constituent et constitueront jusqu'à la fin, l'immense majorité des générations nouvelles, et sur les aspirations de l'humanité vers la communion avec Dieu, que son cœur ardent et sympathique oppose aux froides abstractions du déisme, et tantôt saper à la base par ses abstractions rationnelles toute communion vivante, toute évolution historique et toute révélation positive. Ce ne sont pas là encore les seules contradictions que nous soyons appelé à relever dans ses enseignements.

Il assigne, en effet, dans la religion la première place à l'universalisme, considère tout particularisme, de quelque nature qu'il soit, comme une étroitesse et un préjugé, tout en basant son idée de la tolérance sur le fait, que chaque intelligence n'est capable de saisir la vérité que sous une forme individuelle, ce qui rend d'un seul coup impossible l'action universelle et commune des vérités religieuses, et ne laisse plus de place qu'à un vaste panthéon d'opinions individuelles et contradictoires, assez semblable à la religion privée de Semler. On serait tenté de croire qu'il a au moins proclamé l'universalité du commandement nouveau et suprême de l'amour, mais il va jusqu'à nier son caractère spécifiquement religieux. Comment, dès lors, distinguer sa tolérance de l'indifférence et de la frivolité des incrédules, contre lesquels elle devrait au moins protester avec énergie, si elle a conservé quelques vestiges de sentiment religieux?

Lessing semble vraiment placer la bienveillance à l'égard des in-

différents au-dessus de l'ardeur du prosélytisme et même de la tolérance à l'égard des orthodoxes convaincus. Il n'y a point pour lui lieu d'être tolérant à l'égard des intolérants. Il a cherché à retrouver et à établir la synthèse entre la civilisation et la religion, sans pourtant donner à celle-ci une place bien distincte de la morale sociale. Assurément il n'a pas lieu d'être complétement satisfait du caractère moral et religieux de la civilisation de son temps et de l'attitude qu'elle avait adoptée à l'égard du christianisme. C'est ce que nous révèlent quelques lignes adressées par lui en 1771 à Mendelssohn: « Je suis préoccupé, et mon souci ne date pas d'hier, après avoir repoussé certains préjugés, de la question de savoir si je n'ai pas écarté plus d'un principe, que je me verrai contraint de reprendre tôt ou tard. Si je ne l'ai pas encore fait, c'est que j'ai craint d'être entraîné à réintégrer dans ma maison toutes les choses inutiles, dont je l'avais débarrassée. »

Quelles que soient cependant les lacunes du système, ou plutôt de l'absence de méthode de Lessing, on ne peut pas s'empêcher de reconnaître que ses écrits sont remplis d'idées neuves et fécondes, qui, déposées dans un sol bien préparé, ont levé plus tard et ont porté plus d'un fruit savoureux. C'est ce que nous attestent les affinités électives que nous pouvons relever entre Lessing et Semler, Mendelssohn, Kant, Herder, Jacobi et Schleiermacher. Sa théodicée s'éloigne sur plus d'un point de celle de Leibnitz, de Wolff et de Spinosa, professe la foi en un Dieu personnel et providence et admet une communion vivante de l'Esprit de Dieu avec le monde, communion qui laisse une porte ouverte à une révélation divine spirituelle et intérieure, tout en méconnaissant la grandeur de la révélation historique, à laquelle elle n'accorde que la foi inférieure d'autorité.

Nous retrouvons toutefois de nombreuses traces de l'influence de Wolff sur son esprit dans sa tendance au déterminisme et dans son Dieu abstrait, séparé du monde de la réalité historique, et aussi de la théorie leibnitzienne des monades dans sa revendication exclusive des droits de l'individu. Il se rapproche de Herder par l'idée commune de l'humanité, qu'il envisage comme l'essence de toute religion sérieuse, de Kant, enfin, par le caractère profondément moral de ses écrits et par son affirmation énergique de l'immortalité de l'âme, qu'il conçoit sous la forme de la métempsycose, et dont le but est sa purification progressive. Nous le voyons, toutefois, dans son traité sur les peines éternelles, considérer comme la punition des actions coupables la conséquence éternelle du mal commis ici-bas s'acharnant après le pécheur. Supérieur à Kant sous le rapport de l'imagination et du sentiment, Lessing a un vif instinct du beau et un

sens esthétique remarquable, qui le rapprochent de Jacobi et de Schleiermacher. Ne voyons-nous pas, en effet, son évangile éternel proclamer l'avénement d'un âge idéal, pendant lequel le souffle puissant de l'amour pénétrera et vivifiera toutes les âmes ? Nous pouvons même signaler une affinité toute particulière entre Lessing et Schleiermacher, qui ont tous deux possédé à un degré éminent et dans une union bien rare l'esprit critique le plus subtil et le plus inflexible et le cœur le plus vif et le plus enthousiaste.

Sans doute ces deux tendances si contraires ne se sont pas fondues dans l'esprit de Lessing dans une harmonie bien profonde, et l'élément critique est prépondérant dans son œuvre. Il n'en est pas moins vrai que cette critique lui est dictée par des intérêts positifs et que, si sa nature si riche et si généreuse n'a développé qu'un côté exclusif de ses facultés, la faute en est au siècle dans lequel il a vécu et qui ne lui a pas permis de se révéler tout entier au monde, la faute en est surtout à la théologie du dix-huitième siècle. Lessing est profondément pénétré du véritable esprit de la Réforme; comme les pères de l'âge héroïque, il aspire à une assimilation vivante, personnelle, intime de la vérité objective, et veut affranchir l'esprit humain de ce lest de formules ecclésiastiques sans valeur et sans portée, qui lui sont imposées par le seul joug de l'autorité extérieure. La théologie du dix-septième siècle avait si peu compris le devoir qui lui incombait de transformer la tradition historique en la foi vivante et personnelle des générations, auxquelles elle s'adressait, qu'elle en était venue à engager un conflit, inutile, et même dangereux, avec les aspirations morales et sociales de son temps, à négliger à peu près complétement les domaines des sciences morales et à transformer le christianisme historique et vivant en un ensemble de formules algébriques et métaphysiques, dont la connaissance assurait *sua virtute* le salut.

On comprend dès lors la nécessité fatale d'une rupture sérieuse et profonde. Les intérêts généraux de l'âme, dans ses rapports avec la vie sociale et humaine dans son sens le plus étendu, méconnus et foulés aux pieds par l'autorité surnaturelle de l'Eglise historique, prirent à l'égard du christianisme révélé une attitude défensive et bientôt hostile, et lui firent payer cher, au jour de leur triomphe, les mépris dont il les avait abreuvés. Mais suivant le plan divin, à l'accomplissement duquel concourent les choses les plus opposées, et quelquefois les plus hostiles, ces luttes passionnées et ardentes étaient appelées à rétablir pour une large part l'équilibre entre les intérêts de la terre et ceux du ciel, et, qui plus est, à révéler les affinités intimes de l'âme pour le christianisme et la puissance bénie de

celui-ci, saisi dans sa profondeur et accepté pour lui-même, pour combler les lacunes et les vides de la nature humaine, que celle-ci est incapable de faire disparaître par ses seules forces. Les entraves, dans lesquelles le christianisme officiel étouffait les tendances générales de l'âme humaine, devaient être brisées, et l'esprit humain appelé à réaliser ses rêves séculaires et à chercher à voler de ses propres ailes.

Mais la lutte à outrance que la raison, émancipée et aspirant à son tour à la domination exclusive des âmes, allait bientôt engager contre le christianisme sous la forme de l'Eglise affaiblie et dégénérée, devait bientôt montrer que la foi et la raison ne peuvent se passer l'une de l'autre et se complètent mutuellement. C'est à quoi aspire de toute sa force l'âme généreuse de Lessing, pour quiconque l'étudie avec impartialité et dans l'ensemble de ses travaux. Lessing reflète bien l'amour de la vérité mêlé à un doute amer, les fortes aspirations morales et les lacunes religieuses d'un grand nombre d'hommes de son siècle. Il a surtout cherché à conquérir aux idées et aux tendances de la civilisation générale une place indépendante en face de la conception officielle du christianisme. Toutefois, comme il est bien loin d'admettre que la raison humaine ait été complétement maîtresse d'elle-même dès l'origine, et comme il la soumet à la loi du progrès et de l'éducation divine, il a posé des prémisses, qui ont été reprises par des théologiens postérieurs, et en particulier par Schleiermacher, et qui leur ont permis d'obtenir une conception plus digne et plus vraie de la religion historique, qui s'assimile toujours plus les vérités éternelles par la voie de la révélation progressive et du monde des vérités éternelles, monde vivant et qui s'épanouit dans la sphère réelle et humaine des révélations historiques.

Herder nous offre l'exemple d'une intelligence plus sympathique à la religion révélée et à ses antiques documents. Il nous présente comme l'élément féminin de l'esprit opposé à l'intelligence virile de Lessing, et il n'y a là assurément ni une satire ni une critique. Son don particulier consiste à dégager les éléments humains et universels de toutes les littératnres avec un tact exquis et une science profonde. En procédant de même à l'égard des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, il sait faire briller aux yeux de ses contemporains leur importance et leur valeur.

Nous retrouvons dans l'âme de Herder les aspirations et les effervescences d'une ère nouvelle. Son trait caractéristique est le lien qu'il a su saisir entre la poésie et la religion. Son érudition est plus profonde que solide, et le sens philosophique lui fait presque entièrement défaut. L'esprit poétique de Hamann exerçait une profonde impres-

sion sur son âme, mais il a été un admirateur plus encore qu'un disciple du Mage du Nord. Il fut appelé par la Providence à vivifier par le souffle poétique de son esprit la théologie de son temps, devenue une routine froide, sèche, sans vie, et une érudition indigeste et inféconde.

Il pouvait avoir le noble privilége d'arracher ses contemporains au pédantisme de l'érudition, à ce froid intellectualisme d'une soi-disant orthodoxie et à la frivolité d'un prétendu progrès, et de les élever jusqu'à la conscience de la fraîcheur et de la spontanéité du sentiment religieux pur. Cette œuvre, il devait l'accomplir non point par un ensemble rigoureux de formules logiquement exposées, mais par le parfum de poésie, dont il sut pénétrer tous les sujets religieux qu'il a abordés. On peut dire que les sujets, que ses contemporains traitaient sous la forme la plus froide et la plus abstraite, Herder se les assimile et les rend au monde, marqués du sceau indestructible de l'idéal, et exposés dans un langage mélodieux et sonore. Toutes les beautés, toutes les poésies, toutes les grandeurs éparses dans la littérature humaine, il sait les découvrir et les concentrer en un foyer lumineux, comme un ensemble des symboles de la vérité une et idéale.

Herder sait remettre en lumière cet élément humain, si grand, si parfait des saintes Ecritures, que l'étroitesse inintelligente d'une orthodoxie métaphysique avait systématiquement méconnu; il est le premier qui ait relevé la majesté épique de l'Ancien Testament. Je reconnais, dit-il quelque part, qu'il y a beaucoup à apprendre à l'école des Grecs et des Romains, dans toutes les peintures qu'ils nous ont laissées de la beauté, de la douceur et d'une certaine dignité humaine de la Divinité, dans la précision de formes, la mesure exquise des développements, la netteté et la grâce des descriptions. Mais en ce qui touche la sagesse, la puissance, la majesté, la grandeur et la profondeur incompréhensibles et insondables de la Divinité, les poëtes de l'Orient, et surtout les premiers d'entre eux, les poëtes de l'Ancien Testament, constituent une source bien plus riche et bien plus inépuisable. Au point de vue des images les Romains ne sont auprès de Job, de Moïse, d'Esaïe et de David lui-même que comme quelques gouttes d'eau en face de l'Océan, et c'est une honte pour l'esprit humain de se contenter de quelques gouttes, quand il a à sa portée un abîme de grandeur et de majesté. Herder a un pressentiment religieux de l'union si longtemps méconnue du divin et de l'humain, surtout dans les temps primitifs, et a en haute estime les principes fondamentaux du christianisme.

Nous devons pourtant reconnaître qu'il comprend mieux la synthèse immédiate de ces deux éléments dans la nature et dans la poésie que leur union réalisée par un acte de la toute-puissance divine. Il ne

saisit pas assez profondément le monde de la volonté et de l'histoire, du péché et de la rédemption ; aussi n'a-t-il pas su placer la personne et l'œuvre de Christ dans leur vrai jour. Si l'inspiration intuitive de l'âme est à ses yeux un critère suffisant de l'action d'une puissance supérieure, et s'il réussit à retracer ses sentiments intimes sous une forme passionnée et saisissante, il n'arrive pour lui-même ni à la netteté des formules ni à la fixité de la foi.

Il eut à subir les conséquences du développement exclusif, qu'il avait accordé aux facultés de l'imagination et du cœur aux dépens de la raison pure et de la volonté.

Pendant son séjour à Weimar, il laissa sous l'influence de Gœthe son sentiment religieux s'effacer devant une tendance panthéiste, contraire à son génie, et qui contribua à l'affaiblissement marqué de sa puissance intellectuelle. Comme il n'a qu'un bagage très-léger de vérités objectives, et que la religion est pour lui surtout une élévation de la vie de l'imagination et du cœur à sa dernière puissance, on comprend aisément que l'idée de l'humanité constitue à ses yeux le point central du christianisme. Je voudrais, dit-il dans ses *Propylées*, pouvoir concentrer dans le mot humanité tout ce que j'ai dit, et tout ce que je pense sur la vocation glorieuse de l'homme pour la raison et pour la vérité. L'homme ne saurait pas trouver un mot plus convenable que lui-même pour désigner sa vocation terrestre, car c'est en lui que l'image du Créateur est reflétée sous une forme sensible. La vraie philosophie humaine consiste dans l'étude de l'humanité, mais la philosophie a toujours été en dernière analyse la religion. La religion, envisagée au simple point de vue du développement de la raison, est déjà en elle-même la fleur la plus parfaite de l'âme humaine. Elle est, toutefois, plus que cela encore ; elle est l'épanouissement du cœur humain et la direction la plus pure, qu'il puisse imprimer à ses facultés.

Herder envisage, il est vrai, l'humanité comme intimement unie à la religion, et s'en forme une idée très-haute, mais il en vient plus tard à distinguer avec Lessing la religion chrétienne de la religion de Christ. Christ, dit-il, nous enseigne à respecter et à aimer Dieu comme un fils aime son père, mais la religion chrétienne a ajouté à ce principe fondamental un grand nombre de dogmes superflus. Depuis dix-huit siècles l'humanité a eu le temps de s'affranchir de l'autorité de Jésus, et n'a plus besoin de répéter son nom comme on répète une litanie. Christ lui-même, qui s'est sacrifié au triomphe de l'humanité, n'y attache aucune importance.

Comme on le voit, Christ n'est plus pour Herder le chef et l'inspirateur de la vie morale. En cherchant dans un esprit de généreuse

initiative à réconcilier les tendances de son époque avec le christianisme, et à dégager l'esprit chrétien des entraves de l'esprit confessionnel et national, il se laisse entraîner à des généralités, qui n'ont pas pour contre-poids un esprit profondément chrétien dans le sens historique et religieux de ce mot, et tombe dans un universalisme vague, sans couleur précise et sans réalité historique. Il avait voulu ramener la religion du monde de l'abstraction aux manifestations d'une piété active, et saisir Dieu sous sa forme vivante, tel qu'il se manifeste au sein de l'humanité dans la personne du Fils de l'homme, et par l'intermédiaire de l'Ecriture sainte, rédigée sous son inspiration par des hommes et pour des hommes, mais il retombe lui-même dans ces abstractions, qu'il avait voulu éviter, et cela, parce qu'il a négligé de prendre l'histoire de Christ comme le point central et inspirateur de l'humanité tout entière.

Herder a témoigné une vive sympathie pour le système de Spinosa, dans lequel il retrouve quelques-unes de ses idées favorites. Il cherche à le ramener à la notion de Dieu, puissance personnelle consciente et libre, et il y voit surtout un contre-poids utile à la théodicée de son temps, qui lui inspire la plus grande répugnance. Nous devons, toutefois, constater qu'il n'a pas su saisir avec netteté la théodicée de Spinosa, et que lui-même, en voulant retrouver Dieu partout, n'est point parvenu à établir la distinction nécessaire entre l'être et l'action de Dieu, et à comprendre les causes finales et l'histoire de sa révélation dans l'Ecriture. Il y a plus ; il semble même sacrifier le principe de la personnalité absolue de Dieu à l'idée de l'amour du Grand Tout pour la totalité de l'univers.

La cause en est facile à indiquer : Herder manque presque entièrement, nous l'avons déjà vu, du sens moral (dans le sens philosophique de ce mot), et n'a conscience ni des profondes atteintes du péché, ni de la loi providentielle du développement moral de l'humanité. Nous retrouvons cette lacune dans ses *Idées pour servir à la philosophie de l'histoire de l'humanité*. Herder sait présenter des pensées neuves et fécondes dans un langage splendide, tant qu'il expose l'évolution de Dieu depuis la nature jusqu'à l'homme, mais le grand livre de l'humanité reste fermé pour lui, et l'humanité, dont il constitue Jésus le révélateur, n'a dans son ouvrage aucun caractère positif et précis. Il voit dans l'œuvre de Christ, non pas essentiellement la communication à l'humanité de la vie divine par l'amour de Jésus, mais simplement la destruction des obstacles et la rupture des liens, qui étaient venus paralyser l'essor de la nature humaine. L'histoire de l'Eglise n'est presque plus pour lui qu'une succession d'apostasies des siècles, qui ont méconnu la pure religion de l'hu-

manité, et la philosophie n'a fait de son côté que transformer la pure religion de l'amour en un système compliqué de mystères.

On n'a plus dès lors lieu de s'étonner que Herder se soit plaint dans sa vieillesse du vide de son âme. Toutefois, et ces graves réserves faites, on ne pourrait pas méconnaître sans ingratitude les services considérables, qu'il a rendus à la théologie. Il a mis en lumière avec un immense talent et un rare bonheur les beautés poétiques et le caractère profondément humain de l'Ancien Testament, et il a su opposer aux commentaires plats et profanes d'un Jean-David Michaelis les richesses littéraires de son exégèse. Ses lettres sur l'étude de la théologie ont réveillé dans les esprits le goût de cette science longtemps tombée en discrédit, et rehaussé l'éclat et la dignité du ministère chrétien.

A ce point de vue il a accompli une réaction salutaire contre les apôtres de l'utilitarisme, qui ne voyaient dans les ministres de la parole que les instituteurs d'une morale pratique et terre à terre. Il est vrai qu'il a aussi contribué à jeter du discrédit sur la métaphysique et sur l'érudition patiente, et à développer une tendance exagérée à l'individualisme et au règne sans contrôle de l'imagination, tendance qui a donné naissance de nos jours aux écarts du romantisme, et dégoûté bien des âmes du sentiment sérieux de la vie. Comme résumé de nos impressions sur cette grande figure, nous pouvons dire : Herder a fait vibrer au sein d'une génération, qui commençait à se donner sans réserve à un rationalisme glacial et à un utilitarisme mesquin, les cordes de l'idéal et de la vie supérieure de l'âme, et a contribué à préparer les voies à une ère de rénovation puissante. Sans exercer une influence directe sur les masses populaires, Herder a relevé les âmes, et rendu pour sa part possibles ces grandes manifestations de la pensée, dont notre époque a été témoin.

CHAPITRE III

PHILOSOPHIE DU SUBJECTIVISME. KANT, FICHTE, JACOBI. RAPPORTS DE LEURS THÉORIES AVEC LE CHRISTIANISME. RATIONALISME MORAL ET ESTHÉTIQUE. SUPRANATURALISME. TENDANCES COMPLEXES.

Kant fut le premier qui soumit à une enquête rigoureuse les problèmes qui préoccupaient son époque. Le caractère sérieux et moral de son génie, que nous révèlent la fermeté et l'austérité de sa

méthode, portèrent un coup fatal à l'eudémonisme superficiel et aux raisonnements pleins d'arbitraire de la philosophie populaire de son temps. Les attaques isolées et, pour parler un langage familier, les critiques d'amateur, que Herder et Lessing avaient dirigées contre le christianisme historique au nom des lois de l'esthétique et des droits de l'humanité, prirent sous son impulsion une direction plus directe et plus précise, qui imprima à la polémique un caractère marqué d'antichristianisme et qui opposa à l'Evangile des théories armées de toutes pièces. Quels que soient les éléments hostiles au christianisme renfermés dans le système de Kant, il nous révèle toutefois des affinités profondes avec le principe de la Réforme. Signalons à ce point de vue son noble désir d'arriver à la certitude dans les questions, qui touchent aux plus grands intérêts de l'âme humaine, et la grandeur de son souffle moral, qui a relevé un des côtés de la Réforme trop négligé jusqu'à lui, et contribué pour une large part à la régénération de la théologie tout entière.

Kant remit en lumière les côtés de l'Evangile, que la vieille théologie avait commis la faute grave de négliger presque entièrement, à savoir la conscience et le sentiment intime, que l'âme possède de la vertu intrinsèque du bien. N'était-ce point là un point de contact sérieux avec le désir de la Réforme d'assurer à l'âme humaine la possession personnelle du salut? Certainement cette vérité aurait été acceptée par tous les esprits sérieux, si Kant n'avait pas eu le tort grave d'en faire une question exclusive, et de méconnaître les droits imprescriptibles de la grâce.

La *Critique de la raison pure*, avons-nous dit, porta un coup mortel aux élucubrations obscures de la philosophie populaire. Dieu lui-même fut sacrifié aux exigences d'un système, qui ne laissa debout, au milieu des ruines dont il avait jonché le sol, que l'impératif catégorique de la loi morale. Kant a le mérite d'avoir ainsi déterminé avec une clarté indiscutable le caractère distinctif de la morale en face des théories de l'eudémonisme vulgaire, et d'avoir proclamé avec l'enthousiasme d'un Moïse philosophe la majesté surnaturelle et la sainteté de la loi morale. Dans ce système, tout se résume dans les prescriptions inflexibles d'une morale austère, pour laquelle la religion ne joue que le rôle d'un auxiliaire, qui n'est pas absolument indispensable, puisqu'elle doit reconnaître l'autonomie de la raison pratique. Dieu est, aux yeux de Kant, qui repousse en bloc tous les arguments, par lesquels l'humanité a affirmé de tout temps son existence, le simple régulateur de la raison. Il n'a d'existence que dans notre raison, car il nous est impossible d'établir sa réalité objective, sur laquelle nous ne possédons aucune donnée certaine. Il ne sau-

rait pas exister non plus de révélation positive, car, en admettant que Dieu peut agir directement sur notre esprit, nous porterions une grave atteinte à notre liberté, et la morale perdrait nécessairement toute valeur.

La Réformation, entraînée par le désir d'assurer l'expansion de la vie religieuse, avait, aux jours de son triomphe, mis l'accent sur la grâce divine et nié la liberté humaine, pour ne point porter atteinte à la majesté de Dieu; la réaction provoquée par Kant fut, elle aussi, sans mesure et nia, de son côté, dans l'intérêt de la liberté humaine, la possibilité de l'action de Dieu sur l'âme. Une législation divine, remarque Kant, aurait pour résultat de placer notre raison sous le joug de l'autorité extérieure, et, (dans le cas impossible, où l'âme humaine serait capable de la comprendre) paralyserait les efforts de la volonté, que possède tout homme de faire le bien, ou ne serait plus qu'un rouage inutile. Kant, en effet, ne veut pas que dans l'accomplissement du bien nous obéissions au double mobile du respect et de l'amour pour Dieu; ce serait là un service de chambellan et de mercenaire intéressé. La règle unique de nos actions doit être la foi en l'accord harmonique du monde avec la volonté morale, accord indépendant de nous. Nous devons agir dans la pensée que Dieu est le conciliateur puissant et sage du monde de la nature et du monde de la volonté.

D'un autre côté, il ne méconnaît pas l'abîme qui sépare de sa condition normale la raison pratique sous sa forme actuelle. Il la considère comme paralysée par le mal absolu, qui rend impuissants tous les élans de la volonté vers le bien et qui obscurcit les facultés intellectuelles de l'homme. Cette concession l'amène à reconnaître le sens providentiel et la haute valeur du christianisme et de l'Eglise. Il n'attache, il est vrai, qu'une importance très-secondaire à Christ en tant que figure historique, mais envisage son idée vivante dans l'Eglise, idée qui communique à la loi un élan plein de vie, comme le type idéal d'une humanité agréable à Dieu. Christ est l'idéal divin de notre nature qui relève notre réalité pécheresse , en attirant à lui le nouvel homme, dont il développe les forces morales. La vie morale ne peut s'épanouir complétement que dans une société dirigée par des lois morales et se développant dans un milieu historique.

La théologie sut bientôt découvrir les côtés favorables et sympathiques du système de Kant, et l'on vit apparaître dans son sein, sur le terrain d'un individualisme exclusif, la deuxième tentative de conciliation de la théologie et de la philosophie. Le puissant souffle moral, dont sont pénétrés les écrits et les enseignements de Kant, raviva les esprits et provoqua l'enthousiasme généreux d'âmes trop long-

temps engourdies. Ce fut comme une pluie printanière et féconde sur une terre desséchée.

Peu de systèmes ont de nos jours laissé au sein de la théologie des traces aussi profondes de leur passage que le système de Kant. Il a agi directement et avec la plus grande efficace dans le domaine de la morale. Un grand nombre de moralistes, Tieftrunk dans son *Seul but possible de Jésus* (1773), C.-F. Ammon (1798), C.-S. Lange (1803), P. Vogel (1805), dans leurs traités spéciaux, enfin Bartels cherchent à démontrer l'harmonie intime qui existe entre le système de Kant et le christianisme. Cette assertion trouva de sérieux contradicteurs dans Cannabich (1810), C.-F. Stäudlin dans sa première manière, et dans d'autres théologiens. Les partisans de Kant affirmaient la conformité de tous les préceptes de la morale chrétienne avec les données de la raison, et ajoutaient que ces préceptes, tout en apparaissant à l'origine sous la forme d'une loi objective et formelle, s'imposaient à l'obéissance du fidèle surtout en vertu de leur puissance intrinsèque.

Leurs adversaires leur objectaient de leur côté l'absence de système et de vues d'ensemble dans la morale chrétienne, et l'emploi qu'elle fait des agents sensibles, des promesses de récompense et des menaces de punition. Cannabich attaquait la perfection absolue de l'exemple du Christ. Des hommes étrangers au kantisme allèrent encore plus loin dans la différence qu'ils établissaient entre la morale du philosophe et celle de l'Evangile. Ils démontrèrent avec la plus grande netteté l'abîme, que Kant établit entre la religion et la morale, les analogies toutes fortuites de sa morale avec les enseignements de la révélation, et y trouvèrent une grande preuve de faiblesse.

On accusa Kant de nier contre l'évidence des faits toute action de la grâce, de professer un système aussi froid, aussi orgueilleux, aussi insensible que celui des stoïciens; on releva avec insistance l'immense supériorité de l'amour chrétien sur l'accomplissement sec et glacial de la loi rationnelle.

Döderlein signala dans le spiritualisme idéaliste de Kant une violation des lois essentielles et divines de la constitution physique de l'homme; nous voyons Schleiermacher et Fichte reproduire plus tard la même accusation. Le premier releva avec talent et avec netteté le caractère formaliste et négatif de la morale de Kant, et l'accusa de rester lui-même, en dépit de ses protestations contre la légalité, sur le terrain strictement légal et de transformer la science vivante de la morale en la science du droit. Toujours est-il que, grâce à Kant, la théologie se vit pour jamais affranchie de la morale de l'eudémonisme et transportée du domaine de l'utilitarisme terre

à terre dans les régions supérieures de l'idéal, dont nous pouvons considérer Schiller comme le poëte inspiré en Allemagne.

Le système de Kant exerça aussi une influence décisive sur la dogmatique et sur l'apologétique. Dans ces divers domaines les opinions de ses nombreux disciples furent souvent profondément divergentes, car les uns admirèrent en lui son mépris de la raison théorique et ses appels généreux à la foi en la raison pratique, tandis que les autres, et en particulier les supranaturalistes kantiens, considéraient l'accent placé par Kant sur l'idée morale comme une base solide de la révélation du pardon.

La loi est un pédagogue vers Christ; cette grande vérité fut confirmée une fois de plus dans cette circonstance. La théologie et Kant envisagent, il est vrai, la loi qui conduit à l'Evangile, celui-ci comme une loi de la raison, celle-là comme un commandement de Dieu. Toutefois nous avons à signaler plusieurs systèmes de cette période, qui cherchèrent à opérer une alliance intime entre la philosophie et la théologie.

Les études de Wolff sur la possibilité et la nécessité d'une révélation furent reprises et développées sur le terrain des questions morales. On se demanda si cette idée morale réclamait ou excluait le principe d'une révélation. C'est à cette étude que se livrèrent presque simultanément Fichte dans sa *Critique de toutes les révélations* (1791), Tieftrunk, Kant lui-même et Staudlin. L'ouvrage de Fichte obtint dès son apparition un succès si complet, qu'on le crut un moment sorti de la plume de Kant. Fichte appuie la possibilité et la nécessité d'une intervention surnaturelle de Dieu, en sa qualité de révélateur de la loi morale, sur le fait de la chute de l'humanité, chute si profonde et si radicale, qu'elle la rend incapable de retrouver à elle seule la loi primitive. Staudlin développe cette idée en vue de l'hypothèse, que la révélation aborderait le seul terrain de la loi morale. Kant s'appuie sur le fait de la présence du mal absolu dans l'âme, se manifestant sous la forme d'un égoïsme incompréhensible, et paralysant dans l'âme individuelle les ressorts de la liberté et de l'autonomie de la conscience, chez laquelle la vie sensible obscurcit dès les premiers jours le sens moral. On doit donc admettre la nécessité d'une volonté collective supérieure, l'Eglise, qui communique à la loi morale une sanction et une force nouvelles, et permet à chaque individualité humaine de s'élever au-dessus des sphères inférieures de l'état de nature.

Cette Eglise idéale, ou raison universelle, constitue à proprement parler le seul législateur véritable, et c'est elle seule qui s'impose la loi, à laquelle elle obéit. Pour s'adresser avec efficace aux âmes indi-

viduelles, elle doit revêtir une forme sensible et une organisation législative. Cette Eglise visible, antitype de l'Eglise idéale, présuppose et réclame un fondateur, et ce postulat de la raison amène Kant à affirmer théoriquement l'existence d'un fondateur de cette Eglise qui embrasse toute la société des êtres moraux. Ce législateur devra révéler au nom de Dieu la loi morale au monde sous la forme d'un code obligatoire et sous l'enveloppe d'images sensibles.

Cette théorie de la raison, le christianisme l'a réalisée dans le monde. Charles-Louis Nitsch est le premier, qui ait développé en 1808 les conséquences de l'idée kantienne d'une révélation procédant de l'idée nécessaire de l'Eglise. Telle est, en résumé, la suite de ses idées. Il était nécessaire qu'une révélation vînt communiquer à l'esprit humain les principes constitutifs de la morale sous la forme de l'autorité divine, en attendant que celui-ci, devenu mûr pour la liberté, reconnût lui-même la puissance intérieure et l'autorité intrinsèque de cette loi. Nous retrouvons ici quelques-uns des principes déjà formulés par Lessing, qui proclamait la nécessité d'une autorité divine, appelée à inculquer à l'humanité non encore sortie de l'enfance les premiers principes de la morale. D'autres théologiens, entre autres Stapfer, à l'exemple de Lactance, envisageaient Jésus-Christ comme l'incarnation de la loi morale, et assignaient pour rôle à la révélation d'imprimer à la loi morale innée à la raison, la clarté et la précision qu'elle réclame, en la présentant sous la forme typique et objective d'une personnalité vivante. Köster voit dans la révélation l'expansion de la connaissance rationnelle, Klein la maturité plus rapide de la raison.

Tous les théologiens de cette tendance, à laquelle appartiennent aussi Tzschirner, Schott, Bretschneider et Ammon (au moins dans les premières années) conservent encore quelques principes supranaturalistes, en ce qui touche particulièrement la question de la forme de la révélation. Presque tous sont d'accord pour considérer les vérités enseignées par la révélation comme accessibles à la raison, et seule la première école de Tubingue cherche à montrer l'utilité pratique pour la raison d'une révélation qui, bien loin de se borner à lui enseigner la loi morale, doit aussi lui communiquer de la part de Dieu tout un ensemble de vérités nécessaires.

Le supranaturalisme kantien se vit bientôt attaqué par un rationalisme accentué, qui revendiquait pour lui seul l'appui et la sanction de la théorie de Kant. Ce rationalisme prétendait qu'on n'avait pas le droit de parler d'une extension imprimée par la révélation aux données primitives de la raison. Toute vérité, ajoutait-il, doit avoir une application morale, et doit, par conséquent, être soumise au con-

trôle de la raison, à moins qu'on n'enseigne la nécessité d'une obéissance aveugle, qui lui enlève d'un trait la responsabilité et la liberté. On n'est pas davantage en droit de chercher à appuyer sur l'autorité extérieure de la révélation les vérités rationnelles de l'ordre pratique, qui réclament une adhésion désintéressée de l'âme et ne se recommandent auprès d'elle que par leur valeur intrinsèque. Cette autorité de la révélation renverserait les bases mêmes de la morale et de la raison, en faisant appel à des mobiles inférieurs ou indignes. Le *Journal des prédicateurs* de Löffler alla jusqu'à nier la possibilité d'une puissance persuasive de la révélation, même dans les limites de la sanction officielle et objective donnée à la loi morale.

On doit reconnaître, à ce point de vue, que Dieu aurait fait une dépense bien inutile de prophéties, de révélations et de miracles pour faire connaître simplement à l'homme des vérités, que les simples lumières de sa raison sont capables de lui fournir, et l'on doit également constater l'infériorité du supranaturalisme rationnel en face des affirmations plus conséquentes et plus logiques des vrais disciples de Kant, tels que Löffler, Henke, Schmid, Krug, Paulus, Röhr et Wegscheider. Ces kantiens logiques s'écartent sur un seul point du système du maître, et en reviennent dans leur théodicée au déisme de Wolff. Dieu est pour eux le suprême moteur de l'univers, qu'il laisse marcher ensuite d'après les lois qu'il lui a données. Dieu ne serait qu'un horloger imparfait, s'il devait à chaque instant retoucher la pendule. Röhr, en lançant ces assertions superbes, n'oublie qu'un seul point, la liberté humaine, qui, avec l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, constitue tout le *Credo* de l'école de Kant.

Wegscheider a poussé jusqu'aux dernières conséquences les prémisses logiques du déisme dans sa *Dogmatique*, dont le latin est d'une élégance rare et qui eut de son temps les honneurs de huit éditions. Sa notion de la religion est tout entière empruntée à Wolff, car il enseigne que le miracle est le produit de la superstition ou de l'exagération du style oriental, et que Christ doit le rôle immense qu'il joue dans la foi chrétienne au fait, que les Orientaux se plaisent à faire remonter à Dieu toutes les causes et tous les événements de l'univers. Quant à lui, il se contente de dire que Christ a agi sous une impulsion divine, *non sine numine*. Röhr ne craint pas d'écrire cette proposition fabuleuse : que la christologie ne fait point partie intégrante de la dogmatique.

Le point de vue de Paulus est assez différent : il affirme nettement la véracité historique de l'Ecriture sainte, tout en faisant disparaître par son exégèse tout élément surnaturel de l'histoire et de la dogmatique, et en appuyant son rationalisme sur le témoignage scripturaire

ainsi torturé. Paulus pouvait prendre pour base la théorie de Kant lui-même, qui avait reconnu aux fondateurs d'une religion de préceptes le droit de s'accommoder aux opinions de leurs contemporains. C'est ainsi que l'on relevait dans l'apôtre saint Paul le principe d'accommodation aux opinions juives, manifesté dans son exposition dogmatique de la mort de Jésus-Christ, et du caractère expiatoire de cette mort, doctrine qui voulait adoucir les côtés humiliants et pénibles de la crucifixion. Paulus affirme que les apôtres n'exposent des miracles et n'enseignent le surnaturel que pour ceux qui ne sont pas assez intelligents pour les comprendre. Pour maintenir le caractère purement historique du Nouveau Testament et du christianisme, il suffit de joindre au principe de l'accommodation l'explication naturelle, qui n'est pas donnée directement par le texte lui-même. Dans le récit des foules nourries miraculeusement, on doit sous-entendre que les pains nécessaires étaient cachés dans une caverne, et l'on ne doit voir dans le miracle de Cana qu'une saillie spirituelle, une aimable attention de Jésus, autorisée par la gaieté des noces. Le miracle a passé du récit lui-même dans l'intelligence de l'exégète, qui tire toutes ses hypothèses du néant, tout en escamotant les plus grandes réalités, et qui ne conserve que l'enveloppe extérieure de l'histoire, après en avoir repoussé la substance.

L'alliance éphémère entre la philosophie de Kant et la théologie ne tarda pas à être rompue, quand celle-là en fut venue à affirmer que l'essence du christianisme est constituée par un petit nombre de vérités éternelles de la raison, que la révélation doit simplement contribuer à introduire et à développer dans le monde. Il faut en tirer cette conséquence bien simple et bien naturelle que la révélation, après avoir assuré le triomphe de la raison, devient une chose inutile, et peut être mise de côté par ceux qu'elle a élevés à la connaissance, comme le fermier remet en place l'échelle qui lui a permis de monter dans son grenier. Une des lois constitutives de la raison est la loi du progrès; or le dix-neuvième siècle a obtenu par ses efforts la connaissance parfaite des grandes idées de Dieu, de la liberté, et de l'immortalité; l'œuvre de la raison moderne consiste donc à compléter le christianisme.

Nous nous trouvons appelé ainsi à discuter la doctrine de la perfectibilité du christianisme. Il est certain qu'en réduisant le christianisme à ne plus être que la formule des vérités éternelles, on doit le considérer aussi comme perfectible, puisque l'affirmation, le développement et l'enchaînement d'idées et de principes constituent l'œuvre, constamment perfectible, de l'entendement humain. On ne peut affirmer l'éternelle jeunesse et l'immutabilité de la révélation qu'en

plaçant au premier rang l'objet de la foi, dont le dogme n'est que la reproduction plus ou moins parfaite. Abraham Teller avait déjà professé au point de vue de Wolff la perfectibilité du christianisme. Krug professa la même idée au point de vue de Kant. Nous pouvons en dire autant de la théorie d'Ammon, disciple de Jacobi, sur la transformation du christianisme en religion universelle. Ed. Zeller enfin a repris au nom de Hegel la même pensée et enseigné la perfectibilité objective du christianisme; il déclare que le christianisme progresse en vertu de sa propre constitution, en tant que formule dogmatique des vérités rationnelles et suprahistoriques de la raison. C'est sa destinée de s'élever par ses propres travaux au-dessus de lui-même, pour se transformer soit en évangile éternel, soit en raison pure.

Un certain nombre de théologiens de l'école de Kant résolurent l'antinomie de la révélation surnaturelle et des vérités de l'ordre purement rationnel en voyant dans la révélation la communication de vérités inaccessibles aux seules lumières de la raison. Nous n'attachons, à ce point de vue, qu'une importance relative à la théorie de Süskind, qui envisage la révélation comme nécessaire pour manifester en Dieu l'idéal de la perfection, l'arbitre absolu de la loi morale, le gage souverain de notre vertu et de notre bonheur, et qui affirme qu'il y a des vérités, autres que la loi morale proprement dite, qui peuvent recevoir des développements pratiques. Telles sont les vérités fondamentales du péché originel et des moyens de grâce. Ce qui est beaucoup plus essentiel à nos yeux, c'est la tractation sérieuse par des théologiens, qui prétendaient concilier leurs vues particulières avec le système de Kant, d'un principe qui se relie étroitement à l'essence de l'Evangile et de la conscience chrétienne ainsi qu'au principe matériel; nous voulons parler de l'affirmation de la nécessité d'une révélation pour faire connaître à l'humanité de la part de Dieu la rémission de ses péchés.

Les penseurs qui professaient la nécessité de la rémission des péchés pouvaient voir dans la révélation soit la simple promulgation, soit l'octroi divin de cette même rémission. Il semble au premier abord qu'ils auraient dû adopter cette dernière opinion, en se plaçant au point de vue de la justice divine, de la punition méritée et du but de l'action providentielle, qui est la guérison et le perfectionnement de l'âme; mais c'est à peine si les supranaturalistes kantiens osèrent l'émettre. Ils se contentèrent, pour la plupart, d'affirmer la simple promulgation du pardon. Nous croyons utile de résumer en quelques mots la polémique engagée sur ce point entre Tieftrunk et Süskind. Tieftrunk enseignait que la rémission des péchés, en tant que rétablissement de l'harmonie spirituelle de l'homme réconcilié

avec Dieu, était la condition *sine qua non* de tout élan joyeux vers l'infini. Süskind en avait conclu que l'homme, pour pouvoir progresser dans la sanctification, devait tout au moins recevoir l'assurance que ses péchés sont pardonnés et que, comme on n'obtient ainsi que la possibilité d'un pareil pardon, sa proclamation par Dieu lui-même pouvait seule lui donner la réalité actuelle et lui imprimer un cachet irrécusable de certitude. Tieftrunk répliqua que nous ne pouvons croire à une semblable intervention de Dieu dans le monde sensible qu'avec l'assentiment de la raison pratique, qui nous permet de reconnaître à des signes certains la nécessité, aussi bien que la possibilité, d'un semblable pardon.

Il suffisait donc que nous reconnaissions le caractère rationnel et nécessaire de ce pardon. De son côté, Süskind objecta à cette argumentation la possibilité de concilier avec la loi du monde moral l'exécution de la sentence prononcée contre le péché. La rémission des péchés, ajoutait-il, n'est donc pas une donnée nécessaire et innée de la raison, et nous ne pouvons connaître la véritable volonté de Dieu que par la voie d'une révélation positive. Tieftrunk n'eut pas de peine à réfuter cette conception imparfaite, qui faisait dépendre en dernière analyse la loi morale du pur arbitraire, en montrant que l'on devait chercher la solution du problème dans les lois constitutives de la morale, et que celle-ci proclamait clairement la nécessité d'une rémission des péchés de la part de Dieu, puisque son but primordial et essentiel était de faire progresser l'âme humaine dans la voie de la sanctification. Il oubliait, il est vrai, lui-même, que le fait du pardon accordé au pécheur, avant même qu'il se fût amendé, substituait dans l'essence divine à l'attribut de la justice l'indifférence absolue en face du mal et du bien.

D'autres théologiens de l'école de Kant relevèrent l'idée de la justice et, s'attachant exclusivement à certaines prémisses du maître, affirmèrent la nécessité absolue de la punition et l'impossibilité morale de la rémission des péchés. Déjà Kant avait déclaré dans sa *Religion dans les limites de la raison* que la peine du péché est irrévocable. L'homme converti, en cessant d'attirer sur sa tête de nouveaux châtiments, n'a nullement acquitté par ce seul fait ses anciennes dettes. En accomplissant son devoir dans toute sa plénitude, il ne saurait jamais dépasser la limite de la simple obligation. Kant avait toutefois cherché à éviter de tirer toutes les conséquences de ces prémisses inflexibles. Quelques-uns de ses disciples, et en particulier Schmid, se montrèrent plus conséquents que lui. Schmid enseigne que tout acquittement de la peine sous la condition du repentir est en contradiction formelle avec la justice divine.

D'autres kantiens affirmèrent que la loi morale ne se contente pas d'ordonner la pratique du bien, mais est aussi la manifestation parfaite de la justice divine. L'immoralité mérite un châtiment qu'elle ne saurait à aucun prix éviter. Nous ne pouvons croire que la raison pratique enseigne à la fois la punition et l'acquittement du coupable, parce qu'il y aurait là une antinomie interne, qui ôterait toute sanction à la loi. Il faut que la loi suive son cours, et que ses sentences s'exécutent. Flatt le jeune a longtemps défendu ce point de vue. Il cherche à prouver l'impossibilité de l'expiation et le silence du Nouveau Testament sur ce point. Nous n'en devons pas moins, dit-il, travailler à notre perfectionnement moral dans la ferme espérance que nous parviendrons un jour à la perfection. En changeant de conduite et de principes, le pécheur peut, tout en subissant la peine que Dieu lui inflige dans sa justice, avoir foi en son secours et compter sur sa bienveillance.

Flatt oublie que la loi et la conscience de la juste colère de Dieu éveillent dans l'âme une crainte qui rend l'amour impossible. En affirmant que l'homme, animé du désir de mieux faire, peut posséder le sentiment de l'amour divin même au sein des plus justes souffrances, il ne songe pas que l'essence du châtiment est l'indignation divine, et il accentue bien plus la culpabilité de l'homme que la puissance du péché. La punition perd dès lors son caractère de sanction de la loi, pour se transformer en la simple correction d'un père. Süskind engagea contre cette théorie une vive polémique et maintint ses premières affirmations. Dieu, dit-il, peut pardonner, et exercer surtout sa miséricorde envers le pécheur revenu à de meilleurs sentiments, et la punition peut aussi, comme telle, frapper le pécheur pénitent. Il est donc nécessaire qu'une révélation vienne nous apprendre laquelle de ces deux voies Dieu compte suivre.

Cette double alternative hypothétique au sein de l'essence divine est aussi peu évangélique que féconde en contradictions. La contradiction consiste en ce que la rémission des péchés n'est fondée que dans le cas, où elle contribue plus que le châtiment à la sanctification de l'homme, tandis que cette sanctification doit procéder de la rémission des péchés et la légitimer. Il était donc difficile d'établir avec les seules lumières de la raison pratique le simple rôle promulgateur de la révélation aussi bien pour la rémission des péchés que pour la loi morale. Le résultat venait contredire la théorie, et cette morale inflexible aboutissait en réalité à une antinomie, insoluble sur le terrain du système de Kant. La raison pratique, en effet, exige comme loi de la justice, ou de l'équilibre entre le bonheur et le bien, le châtiment inexorable de toute faute, et semble exclure dans ses

exigences toute idée de pardon, tandis que la loi morale, en tant que loi de la sainteté, appelée à se réaliser dans le monde, réclame de son côté impérieusement la rémission des péchés, si l'on ne veut pas affaiblir systématiquement et par intérêt la loi nécessaire du châtiment.

Aucun théologien n'osait plus défendre et même exposer la seule solution véritable proposée par la révélation chrétienne, qui affirme tout à la fois la nécessité du châtiment et de la réconciliation, et qui résout l'antinomie, en montrant dans la révélation incarnée en Jésus-Christ l'obtention réelle et médiatrice pour l'humanité de l'expiation de ses fautes et le pardon de ses péchés, obtenu par le prix de la dette acquitté par le Rédempteur. Storr s'était rapproché de la théorie de Hugo Grotius.

On peut en dire presque autant de Kant. Selon ce dernier on peut concevoir sous l'image de Christ l'idéal de l'humanité agréable à Dieu, et l'on est autorisé à admettre que Jésus a toujours été en bonne odeur auprès de lui; l'homme qui marche résolûment dans la voie du progrès trouve dans cet homme idéal, Jésus, un intercesseur et un médiateur devant Dieu, qui accepte et considère comme un acte, déjà accompli, la bonne volonté de l'homme naturel et actuel, devenu en principe un homme nouveau. Comme le châtiment n'est pas conjuré par le repentir, on peut dire que l'homme nouveau s'offre à la place de l'homme naturel.

C'est assurément un fait remarquable que Kant ait repris l'idée de la substitution, pour justifier l'action anticipante de la paix divine, mais comme il n'admet ni la grâce prévenante, ni le pardon divin, il doit présupposer la bonté naturelle de la volonté humaine, qui seule lui permet de s'appliquer les bienfaits de la substitution, tandis qu'en réalité la transformation de la volonté dépend de la possession, et non pas de la simple espérance, du pardon.

Du reste toute illusion devint bientôt impossible, et l'on se vit forcé de reconnaître que la théorie kantienne de l'impuissance absolue pour la raison théorique de saisir Dieu, ne pouvait constituer un argument sérieux en faveur de la révélation chrétienne, qui prétend offrir la certitude absolue à l'âme. D'ailleurs, la critique que Kant dirigeait contre toute connaissance objective, niait implicitement la possibilité d'une révélation accessible à l'humanité tout entière. Du moment où les bases de l'édifice kantien, destiné primitivement à abriter sous un même toit la théologie et la philosophie réconciliées, étaient ébranlées ou révélaient leur insuffisance, les théologiens supranaturalistes, qui les avaient prises pour assises de leur système, durent eux-mêmes changer sans cesse de position.

La théologie ecclésiastique opposa une résistance de plus en plus molle et incertaine, et passa rapidement d'une concession à une autre. On vit s'élever dans le monde de la pensée et de la foi, de 1810 à 1820, sous les auspices de Tzschirner, Schott, Mertens, Klein et de quelques autres théologiens, les deux tendances hybrides du rationalisme supranaturaliste et du supranaturalisme rationnel. L'université de Tubingue, qui avait longtemps passé pour la citadelle inexpugnable de l'orthodoxie, inclina toujours plus vers l'arminianisme, et Bengel le jeune tomba lui-même dans les errements du rationalisme et de la christologie socinienne.

Du reste le système de Kant allait être appelé lui-même à subir une grande transformation intérieure. Nous avons vu que Kant avait établi une triple distinction entre la chose en soi et 1° les formes *à priori* de la sensibilité, l'espace et le temps, sans lesquelles nous ne pouvons concevoir les objets; 2° les catégories pures de l'entendement, sans lesquelles il n'y a ni jugement, ni expérience possibles; enfin 3° les idées, ou buts de la raison, en dehors desquelles toute activité morale est impossible.

Cette triple distinction, tout en humiliant les prétendues conquêtes d'une soi-disant philosophie populaire, et tout en faisant naître dans les esprits une plus haute idée de la connaissance, se retournait contre Kant lui-même, et imprimait un caractère marqué de scepticisme à sa philosophie. Tant qu'elle ne s'était pas clairement expliquée sur le problème obscur de la chose en soi (1), cet éclaircissement pouvait s'obtenir par deux voies distinctes. La critique de Kant se proposait d'expliquer et d'établir sur une base solide les conditions ainsi que les agents de la connaissance. Comme ces conditions de la connaissance lui sont antérieures, et constituent son *à priori*, l'intelligence de ces facteurs renferme déjà en germe toute une métaphysique, qui se divise en trois branches, à savoir la connaissance *à priori* du monde sensible, de l'entendement, et la métaphysique pratique. La raison, qui s'étudie elle-même d'après les lois de la critique, constate en elle toute une série de facultés primordiales, la sensibilité, l'entendement et la faculté de concevoir des causes et des fins pra-

(1) Quoique nous soyons obligés, dit Kant, de remonter, à travers la série des effets et des causes, jusqu'à un être nécessaire et indépendant, nous ne saurions commencer par cet être la série elle-même. Qu'en faut-il conclure? Rien, sinon que nos notions de nécessité et de contingence s'appliquent, non pas aux choses elles-mêmes, mais seulement aux phénomènes; et, qu'en admettant un être nécessaire, on doit le placer en dehors de la chaîne des contingents et des phénomènes, c'est-à-dire en faire un noumène, une inconnue, un x, (la chose en soi). L'existence de Dieu est dès lors possible, quant à nous, mais impossible à démontrer. Ch. Bartholmèss, Histoire critique des opinions religieuses de la philosophie moderne, I, 329. (A. P.)

tiques et idéales. N'était-ce pas là poser par le fait le problème, qui consistait à saisir le lien unique de ces facultés multiples et à comprendre comment la même raison peut exister et se déterminer sous ces formes si variées ?

Reinhold avait cherché l'unité de la sensibilité et de l'entendement dans l'imagination ; Fichte a cru la retrouver dans la puissance intellectuelle de la raison, dans le moi. C'est du moi que Fichte veut faire découler toute la science, et quant aux obscurités, qui planent encore sur la chose en soi, il les dissipe en faisant intervenir le non-moi dans la constitution du moi. Cette évolution nouvelle aboutira plus tard aux théories de Schelling et de Hegel, qui établissent avec une plus grande netteté que Fichte l'identité du sujet et de l'objet, et qui savent aussi établir plus clairement l'équilibre entre ces deux éléments de l'unité supérieure. Fichte, en effet, fait disparaître pour ainsi dire l'objet, le non-moi, dans le sujet ou moi, parce que (et surtout au début) il ne voit dans l'objet qu'un acte du sujet, sans se demander si le sujet lui-même n'est pas universel dans son essence, et si cette détermination du moi n'est pas le moyen, par lequel ce principe universel se prouve et s'affirme.

Il pouvait aussi se produire le même fait qu'en Ecosse, où nous avons vu l'école psychologique écossaise succéder au scepticisme de Hume. On pouvait vaincre aussi le scepticisme inhérent aux éléments dualistes de Kant en laissant de côté le germe de métaphysique, renfermé dans ses recherches sur les conditions aprioristiques de la possibilité de toute connaissance, et en abaissant la critique de la raison à l'humble niveau d'une connaissance empirique de la raison humaine et de ses facultés, connaissance, qui n'était que le fruit de l'observation intérieure et de l'expérience. Telle fut la méthode adoptée par Fries et suivie d'assez près par Jacobi.

Cet empirisme de Fries, qui considère comme la philosophie absolue non plus la métaphysique, mais l'anthropologie psychologique, aspire à élever sur la base de l'expérience intérieure tout un système psychologique. Fries lui aussi veut obtenir une critique de la raison, en adoptant toutefois une base nouvelle. Il veut que cette critique ne crée pas les données de la raison, mais se contente de les étudier, telles qu'elles s'offrent à l'observation psychosophique.

Comme nous jouons dans cette étude un rôle bien plus observateur que créateur, la raison, doit, selon Fries, posséder la faculté et la puissance de faire des expériences personnelles et intimes, c'est ce qu'il appelle le sens de la vérité. Or, ce sens est obscur et à l'état latent ; il doit donc se purifier au feu de la critique, qui constitue la seconde puissance de la raison, la faculté de la réflexion, qui étudie

en vertu de ses propres lois ce qui est soumis à son observation, et qui projette sa lumière sur les points obscurs. Cette puissance réflective constitue la raison, faculté non créatrice, qui se borne à contrôler les principes perçus par le sens du vrai.

Ce sentiment de la vérité et de l'unité du système de Fries est reproduit dans le système de Jacobi sous la forme de la perception de l'infini et de l'élévation de l'âme jusqu'au sens du parfait et de l'idéal, supérieur au moi, meilleur que lui et qui seul permet à l'âme de saisir les réalités supérieures du monde véritable et de planer, grâce à l'instinct de l'idéal, au-dessus du monde imparfait des sens, du temps et de l'espace. Jacobi assigne, il est vrai, à la foi un certain rôle à l'égard du monde sensible. La foi est, à ce point, de vue la conscience intérieure et immédiate que nous obtenons de la réalité du monde matériel situé en dehors de nous, de même qu'au point de vue religieux elle est la perception immédiate de Dieu. Il n'en est pas moins vrai que, tandis que la pensée rationnelle parvient à saisir les phénomènes limités du monde sensible avec le concours de ses catégories et de ses principes nécessaires, la raison, dès qu'elle veut étudier les sphères de l'infini et de la divinité, trahit bientôt son impuissance, et compromet même la réalité des principes qu'elle a osé aborder, en imprimant sa propre limite aux principes qu'elle étudie.

L'entendement est de naissance et d'essence disposé à nier Dieu, et puisque le divin est inaccessible à notre être rationnel, nous ne pouvons le saisir que dans de rares moments d'enthousiasme et par des pressentiments instinctifs. La vie de tous les jours est du domaine de la raison, et demeure, par conséquent, en dehors de l'action de Dieu. Schleiermacher, bien qu'il partageât la tendance de Jacobi à nier la possibilité d'une connaissance objective de Dieu, a su, le premier, dépasser le dualisme psychologique, que celui-ci avait établi entre l'entendement et la raison, en affirmant que le sentiment religieux, qui seul nous fait percevoir Dieu, se répercute dans tous les actes de notre vie et dans notre entendement lui-même. On peut dire que les deux tendances opposées procèdent de Kant; l'une, qui va de Fichte à Hegel en passant par Schelling, et l'autre, qui est représentée par Fries et Jacobi, se retrouvent jusqu'à un certain point réunies dans le système de Schleiermacher, dont la dialectique prend pour point de départ empirique ou expérimental non pas seulement la pensée pure, mais aussi la pensée, qui doit devenir la connaissance en entrant dans le domaine des faits, et assied sur cette base les conditions aprioristiques ou métaphysiques de la science, ce qui lui donne une science qui repose, non plus seulement sur l'expérience, mais sur la science empruntée à l'idée nécessaire et objective de la métaphysique. Arrê-

tons encore quelques instants notre attention sur Fichte et Jacobi.

Kant n'était arrivé à aucun résultat décisif, et la pensée philosophique ne pouvait se contenter de son dualisme imparfait. Nous allons avoir à examiner successivement les deux alternatives qui pouvaient se présenter. Nous avons constaté dans le système de Kant un germe de connaissance aprioristique, sans cesse menacé par la mystérieure et obscure chose en soi demeurée à l'arrière-plan du système, et exposé à se décomposer en jugements et en axiomes purement subjectifs, bien que nécessaires. Ce germe de connaissance aprioristique pouvait chercher à se maintenir et à s'affirmer contre la chose en soi (le noumène, l'inconnue), en lui enlevant son existence propre et en n'y voyant qu'une simple manifestation du *moi*. C'est ce que Fichte a fait dans la première période de son évolution philosophique, en transformant le scepticisme et la critique de Kant en la connaissance absolue de l'idéalisme. D'après cette théorie le moi s'élève à la catégorie de l'absolu. C'est lui-même qui fait naître le non-moi comme sa limite, et en même temps comme la lacune, qu'il cherche à combler dans le cours de son développement infini, et qui provoque son activité et sa puissance, dont la liberté est l'épanouissement suprême. Le repos constitue le mal, l'activité, au contraire, le bien suprême, dont le fruit est l'ordonnance morale du monde, qui remplace et détrône Dieu.

Cette théorie de Fichte présentait encore un principe de contradiction interne. D'après Kant, le moi renferme en lui-même l'inconnue, dont nous avons parlé, puisque nous ne pouvons pas savoir si le moi saisi par l'aperception immédiate de la conscience correspond au moi réel. La victoire remportée sur la chose en soi, l'inconnue, par le moi absolu semble trop décisive et entraîner des conséquences bien graves. En effet, elle menace de détruire et de nier le fond réel de la pensée, sa base constitutive et objective, pour n'en plus laisser subsister que le mouvement. Il ne nous resterait plus ainsi que des fonctions sans organe et des attributs sans sujet.

On peut aussi concevoir le noumène comme un principe objectif, et non plus comme un produit de la pensée, admettre la réalité objective du noumène de la conscience, comme de celui des objets extérieurs à nous, et tirer des lignes de rapprochement entre ces deux ordres d'idées. On fait ainsi disparaître, toutefois, les axiomes de Kant sur l'autonomie de la raison et ses prémisses d'une métaphysique, qui créait toute une science tirée de la pensée elle-même. On doit reconnaître que la raison elle-même précède sa manifestation par la pensée, qu'elle n'en est donc pas le résultat, mais qu'elle lui est antérieure et existe par elle-même. La pensée ne peut donc plus préten-

dre à l'absolu, puisqu'elle présuppose un principe absolu, qui se manifeste par elle, une essence objective et vraiment absolue, d'où procèdent notre être et notre pensée. Ce dernier point de vue est défendu par Jacobi, et sous une autre forme par Fichte lui-même dans la seconde période de son évolution philosophique.

Fichte, en effet, ne se borne pas à renoncer à sa première théorie, qui considérait tout acte et toute pensée comme une manifestation du moi humain. Il va plus loin et place à la base de tout mouvement de la pensée, non plus le moi humain (qui a cessé d'être un facteur primordial, pour se transformer en un produit de la pensée) mais l'être absolu objectif, ou Dieu, dans lequel l'individu se perd, comme une minute est engloutie dans l'éternité, ou comme une vague disparaît au sein de l'Océan infini. Ce principe absolu, ou Dieu, s'individualise, ne fût-ce que le moment d'un éclair, dans chaque âme et traite les intelligences comme autant de milieux éphémères de ses manifestations éternelles. Dieu, dit-il, s'aime dans l'homme, et l'homme réalise la vérité de sa destinée en se sacrifiant à Dieu. La formule : Le moi est tout, est Dieu, fut remplacée par celle-ci : Le moi n'a aucune existence substantielle, Dieu seul existe et constitue l'essence du moi; formule qui aboutit au panthéisme de substance, c'est-à-dire à un objectivisme transcendental, qui étouffe tout individualisme.

Fichte s'est rapproché, dans cette évolution nouvelle, du principe constitutif du christianisme. Nous l'avons vu, dans sa *Critique de toutes les révélations,* disciple pur de Kant, n'assigner à Jésus-Christ que le simple rôle de témoin de l'idée pure de Dieu en face d'un matérialisme grossier. Nous avons constaté aussi qu'il ne voyait dans le dogme ecclésiastique de l'Homme-Dieu qu'un point de vue, qui affirmait la nécessité d'un être limité par le temps et par la matière, reflet des attributs moraux de Dieu, qu'il le transformait en la raison pratique incarnée et en un Dieu de l'humanité, tout en reléguant à l'arrière-plan toute valeur objective de la personne de Christ, et en demandant pour chacun la liberté d'en faire usage ou de la repousser. Plus tard, et surtout dans ses Leçons sur la science politique (1813), il s'est rattaché plus franchement à l'affirmation du christianisme et de la personne historique de Christ. Il est toujours animé du même sentiment de répulsion à l'égard des miracles, dans lesquels il ne voit que les manifestations d'un Dieu plein de caprice et d'arbitraire, que des actes de magie et la négation implicite des lois de l'univers. Il ne doit, à ce point de vue, y avoir dans le royaume de Dieu, et dans les limites du monde sensible, d'autres transformations, que celles accomplies par la liberté humaine soumise à la loi divine.

Toutefois, si Fichte repousse les miracles accomplis sur la matière,

il les envisage dans le domaine de l'esprit comme les personnifications d'un Dieu, qu'il définit comme une providence aimante, vivante et sage. A mesure qu'il s'élève dans les sphères de la morale supérieure, et qu'il en vient à reconnaître le caractère inférieur et contradictoire de la loi et la stérilité de l'impératif catégorique de Kant, qui n'est plus à ses yeux qu'une lettre morte, il se rattache d'une manière plus accentuée au principe de l'amour, si admirablement formulé par saint Jean dans son évangile. Cet amour est pour lui non pas le résultat des efforts de la volonté humaine, mais un don de Dieu, son apparition dans l'âme, qu'il compare avec la spontanéité et l'intuition du génie. Il a compris que l'impératif catégorique, et le respect de soi-même qu'il inspire à l'homme, ne peuvent produire que des fruits sans saveur et sans efficace pour celui qui reçoit, aussi bien que pour celui qui donne, fruits accompagnés d'une hostilité secrète et profonde contre la loi, qui enlève à l'âme toute spontanéité, toute joie et tout enthousiasme. La grâce divine de l'amour, au contraire, fait épanouir le don précieux (après lequel Kant n'avait pu que soupirer) de la volonté énergique, synthèse de la liberté et de la nécessité.

Il applique dans une large mesure le principe du génie à la loi du développement historique. Les progrès de l'histoire s'accomplissent par le ministère de personnalités éminentes, organes de la Divinité, dont le génie n'est pas le fruit de la réflexion et de l'étude, mais l'action immédiate de Dieu, qui agit directement par leur moyen sous la forme d'une providence créatrice; l'esprit est devenu leur nature et la raison agit en elles avec une puissance irrésistible sous la forme de l'instinct. Nous ne pouvons pas comprendre par les seules lois de la raison l'existence de la vérité absolue dans une personnalité enthousiaste, et nous y reconnaissons un miracle véritable, qui proclame la liberté divine; aussi devons-nous envisager l'existence de Jésus comme le plus grand miracle que nous offre l'histoire du monde. Jésus, par le fait seul de son existence, était déjà bourgeois des cieux avant d'avoir accompli aucun acte de sa volonté ou de son intelligence. Sa volonté prenait ses racines dans une volonté supérieure, dont il était l'instrument et qui, comme telle, lui donnait la conscience de lui-même. Il était, pour employer le langage humain, ce que nous appelons un génie artistique ou pratique, possédant le don inné de fonder le royaume des cieux. En se contemplant et en se comprenant lui-même, il sentait non-seulement l'impulsion par lui reçue, mais encore sa propre nature. Il connaissait son œuvre et la voulait accomplir. Sa nature lui assurait un ascendant irrésistible sur les esprits. Nous devons reconnaître la nécessité logique de son apparition. L'humanité est appelée à édifier par l'exercice de sa liberté et par la destruction de toutes les

antinomies un royaume de Dieu, une société, dont Dieu est le seul principe et auquel elle sacrifie sa propre liberté. Assurément cette œuvre doit être accomplie par chaque individu pour son propre compte et par la puissance intrinsèque de sa liberté. L'humanité, toutefois, a besoin d'avoir sans cesse sous les yeux un modèle vivant et sublime de cette abnégation et de ce sacrifice. Où l'humanité pourrait-elle trouver ce modèle? Elle ne pourrait atteindre cet idéal que par le développement antérieur de sa liberté, et seul ce modèle permet à sa liberté d'agir. Nous nous trouvons en face de ce cercle : La liberté présuppose le modèle et le modèle la liberté.

Nous ne pouvons résoudre le problème qu'en admettant que l'image est devenue un fait, une réalité vivante, originale, primitive, procédant du principe lui-même et s'épanouissant en une personne. C'est ce qui s'accomplit en Jésus, unique au sein de l'humanité par son origine. Tous ceux qui entrent dans le royaume des cieux n'y parviennent que par lui, grâce au modèle qu'il offre en sa personne à l'humanité tout entière; tous les hommes doivent être régénérés en Jésus, le premier-né de la création. Comme on le voit, Fichte veut déduire la nécessité de la personne de Christ d'une loi *à priori*. Voici comme il continue et développe sa pensée. Les hommes, qui ont l'image de Jésus sous leurs yeux peuvent acquérir par le développement de leur liberté, et sans un don extraordinaire, cette grâce, qu'il possédait en vertu même de sa nature. Fichte appelle Jésus la raison ou religion absolue parvenue à la puissance de la conscience intuitive du moi, l'exposition parfaite et profonde de la parole éternelle, mais il ajoute que seule la pauvreté spirituelle des siècles postérieurs l'a transformé en un idéal inaccessible, lui, qui a voulu que ses disciples reproduisissent sa nature et ses dons sous une forme adéquate et parfaite. Son âme nous purifie en devenant notre substance. Du moment où notre raison et notre liberté nous ont permis de faire vivre Dieu en nous, la personne de Christ devient inutile pour nous, son caractère historique n'a plus qu'une importance secondaire, et l'échelle devient inutile pour celui qui est parvenu au sommet. On agit contrairement à l'esprit du christianisme en imposant comme condition du salut la foi en la Trinité et en la personne de Christ.

Assurément personne ne vient au Père que par le Fils et par l'Esprit, mais le Fils et l'Esprit peuvent assurer le salut des rachetés, sans que ceux-ci en aient connaissance. La non-intelligence de la Trinité constitue un simple état d'ignorance, qui peut disparaître avec le temps et sous l'influence de l'éducation, comme toute ignorance analogue. Le dualisme n'existe que dans l'apparence et dans le temps, au-dessus desquels subsiste seule l'unité absolue. On doit se conten-

ter d'enseigner que Dieu s'est révélé comme Père, Fils et Saint-Esprit, non point par des paroles, mais par des faits. Dieu est de toute éternité ce qu'accomplissent les âmes, qu'il pénètre de son esprit. Dieu est tout, et il n'y a rien en dehors de lui; c'est là l'axiome fondamental de la véritable piété. Le Fils réalise sous une forme parfaite et absolue la contemplation par l'âme du royaume de Dieu. Le miracle par excellence consiste en ceci, que Dieu, en tant qu'esprit, crée un cœur nouveau à tous ceux qui s'approchent de lui. Nous devons enseigner l'action vivante de Dieu sur le monde des esprits (1).

Jacobi abandonne le terrain de la morale, sur lequel Kant s'était placé en élevant à l'absolu la volonté du moi individuel, pour le domaine de l'âme et de la contemplation immédiate et religieuse de Dieu, mais il prend aussi pour base de son système une base purement subjective. L'histoire et la religion objectives ne sont aux yeux de Jacobi que les symboles des sentiments individuels de l'âme, et ne constituent à aucun titre la base de la vie religieuse. Il est également hostile à la raison pure, qui ne peut qu'absorber dans les limites de sa propre pensée les objets, auxquels elle s'applique. Aussi Spinosa avait-il raison de dire que toute détermination est une négation. Jacobi estime Dieu plus haut, plus sage, plus grand que le moi; son infinité même exclut tout attribut et toute détermination; toutes les expressions que nous cherchons à appliquer à Dieu sont de purs anthropomorphismes ou anthropopathismes, et l'épithète de Dieu-Homme appliquée à Jésus-Christ ne saurait être envisagée à ce point de vue que comme une idolâtrie grossière.

Quelle que soit l'importance religieuse de Jacobi et quelque valeur que l'on doive attacher à sa revendication énergique et enthousiaste des droits de la religion pure, il n'en est pas moins vrai qu'il a établi un dualisme irréductible entre la pensée et la foi, la raison et le sentiment, dualisme que nous retrouvons entre le monde intérieur et la sphère extérieure du sentiment. Le sentiment pur, et qui a conscience de Dieu et de sa filiation divine, est tout intérieur, tandis que le monde extérieur ne nous offre qu'un domaine glacé, étranger à l'idéal, soumis aux lois de la pesanteur, de la mécanique et de la froide raison. Toute détermination étant une négation, et tout contact entre le

(1) La nouvelle Divinité de Fichte n'est plus une chose abstraite, tout ensemble collective et divisible, mais elle n'est pas encore visiblement personnelle. Le moi de l'homme, en échange, a perdu toute personnalité. Il est devenu la forme passagère, le vêtement périssable de la substance éternelle, une des images, ou des empreintes de Dieu, l'existence enfin que l'être adopte pour un moment; sa félicité est à ce prix. Le moi est une négation; pour exister, pour goûter la félicité, qu'il s'abîme en Celui qui est! Bartholmèss, Histoire des opinions religieuses de la philosophie moderne, II, 409, 410. (A. P.)

divin et le monde des phénomènes extérieurs étant déclaré *à priori* impossible, Jacobi ne peut admettre la réalité d'une révélation historique, et se contente de la révélation intérieure de l'âme.

Comme nous pouvons simplement savoir que Dieu est, sans être à même de le comprendre, nous sommes incapables d'établir la fausseté du panthéisme, contre lequel Jacobi a toujours éprouvé une vive répulsion. Il nous est impossible, en effet, de déterminer si Dieu, cette essence meilleure que le moi, n'est pas simplement le moi idéal, qui arrive, dans le sentiment prophétique de l'âme religieuse, à la conscience de lui-même en tant qu'essence infinie et divine. La vie morale, que Jacobi envisage comme la réflexion individuelle du sentiment religieux, conserve également un caractère indéterminé et purement individuel. Le moi, qui n'est en dernière analyse autre chose que la nature supérieure et consciente de sa divinité, doit se prononcer dans chaque cas particulier sur ce qui constitue le bien et se voit du même coup affranchi du joug de la loi. Ce que veut le moi est bon par le seul fait de sa volonté, et nullement en vertu de sa valeur objective. Comme nous l'avons vu, Fries et Henri Schmid cherchent à combler cette lacune en en appelant à la loi de l'expérience religieuse, mais parviennent à acquérir avec peine la notion de ce qui convient à la nature humaine, bien loin d'obtenir le bien absolu, qui permet au moi de s'élever jusqu'à la dignité de la raison.

L'union de la théologie avec la théorie de Jacobi présentait de plus grandes facilités, que les tentatives analogues de conciliation du christianisme avec les idées de Kant et de Fichte. Le rationalisme et le supranaturalisme entrèrent, grâce à cette union, dans une troisième phase de leur évolution, la phase esthétique (qui avait été précédée par l'intellectualisme et la morale pure). Dans les rangs du supranaturalisme esthétique, nous pouvons signaler Eschenmayer (qui avait débuté par embrasser les idées de Schelling), Vater, Steudel, Emmerich, Heydenreich et leur école. Ils furent d'accord avec Jacobi pour protester contre toute conception rationnelle et scientifique des vérités religieuses et pour affirmer l'abîme, qui sépare la raison finie du Dieu infini. Steudel nous conteste toutefois le droit de faire dépendre la connaissance de Dieu des seuls pressentiments supérieurs de l'âme. Nous devons, dit-il, puiser notre connaisance religieuse à toutes les sources autorisées, et en particulier à la source divine de l'Ecriture sainte. Il veut que l'on reconnaisse la valeur de l'élément historique de la révélation.

Nous pouvons considérer Steudel comme le dernier représentant autorisé du supranaturalisme biblique. Il accentue le libre arbitre et

n'assigne qu'une valeur relative aux livres symboliques, en particulier sur les points qui touchent aux dogmes du péché originel et de l'expiation. Jacobi a compté, toutefois, parmi les théologiens des disciples plus conséquents et plus logiques. Köppen et H. Schmid affirment avec le mysticisme négatif que l'éternel ne peut entrer dans le temps sans cesser d'être l'infini. Notre langage ne peut être qu'un symbole et non l'expression même de la pensée. A supposer qu'il pût exister une révélation objective, l'homme ne saurait y retrouver la vérité, et ne pourrait y découvrir que ce qu'il renferme déjà en lui-même. Toute révélation extérieure, appuyée sur des prophéties ou sur des miracles, ne pourra jamais posséder la conviction puissante, qui est l'apanage de l'action immédiate de Dieu sur nos âmes, car, en tant que principe extérieur à l'homme, elle ne saurait jamais faire partie intégrante de son organisme spirituel et grandir avec lui, jamais elle ne pourra être la règle de sa vie supérieure. Il y a de la superstition et de l'idolâtrie à poser le principe contradictoire d'une incarnation de l'infini.

Ces théories amenèrent une polémique ardente entre Jacobi et quelques-uns de ses meilleurs amis, Math. Claudius et Hamann, qui ne croyaient pas irréductible l'antinomie entre l'intelligence et la perception de Dieu, et qui ne voulaient pas admettre le conflit de la raison et du cœur dans la même individualité spirituelle. Nous pouvons nous rendre compte de la cause première de ce dualisme, dont l'âme généreuse de Jacobi ne put pas s'affranchir. Il partage l'opinion de Wolff, de Kant et de Fichte, qui admettent l'antinomie irréductible du divin et de l'humain, bien qu'il soit à plusieurs reprises parvenu à s'élever au-dessus de cette contradiction fondamentale, en persévérant dans sa foi au Dieu personnel, sans se laisser arrêter par la thèse de Fichte, qui voit dans l'idée de la personnalité une barrière et une limite. Il a adopté aussi comme sa devise les vers célèbres de Gœthe :

> Si l'œil n'était pas capable de contempler le soleil,
> Comment pourrions-nous apercevoir l'éclat de ses rayons ?
> Si la puissance même de Dieu ne vivait pas en nous,
> Comment le divin pourrait-il enthousiasmer notre cœur ?

Jacobi est un philosophe païen par la raison et chrétien par le cœur, ballotté entre deux courants contraires, qui, soulevé par les vagues de l'un, retombe dans les abîmes de l'autre, tantôt pénétré du sentiment de Dieu et tantôt le cœur desséché et vide ; tels ces mystiques des siècles qui précédèrent la Réforme, qui passaient

brusquement de l'extase de la contemplation intime au désespoir de l'âme abandonnée par son Dieu.

Le rationalisme, uni aux principes philosophiques de Jacobi, survécut au supranaturalisme esthétique, qui se vit bientôt détrôné par le succès éclatant de Schleiermacher. Le rationalisme esthétique fut adopté par les nombreux théologiens, qui étaient dégoûtés de la sécheresse et de la pauvreté spirituelle du rationalisme vulgaire dans le genre de Wolff et de Kant, sans pouvoir encore saisir la valeur dogmatique de l'Ecriture sainte et ses rapports avec l'enseignement de l'Eglise.

Nous pouvons signaler parmi les représentants les plus distingués de cette tendance, au début du siècle Ammon, et de nos jours, Hase, de Wette et Rückert. Hase, dont le traité polémique contre Röhr a rendu de grands services à l'Eglise, et dont nous relèverons plus loin les éminentes qualités historiques, a le premier composé une *Vie de Jésus*, dont il affirme la sainteté parfaite. Il a été successivement disciple de Schelling et de Schleiermacher. Tout en s'élevant au-dessus d'une conception abstraite des rapports de Dieu avec le monde, il n'a pas su comprendre la réceptivité infinie de l'homme pour la vie et pour la communion de Dieu, et il définit sous une forme pélagienne l'homme comme un être divin, qui s'élève par la liberté jusqu'à Dieu, l'homme absolu. Il admet toutefois un progrès à l'infini, qui maintient jusqu'à un certain point les droits de la puissance infinie de Dieu. La rédemption et la réconciliation doivent se réaliser par la voie de la liberté, qui permet à l'homme de saisir par l'amour l'infini, devenu peu à peu sa substance même. Hase avait maintenu au début la nécessité de l'incarnation de Christ en vue de révéler à l'homme avec une autorité divine le pardon des péchés, qu'il confirmait par son exemple et par la sainteté de la vie, mais il a plus tard rompu lui-même ce dernier lien qui le rattachait au supranaturalisme de l'école de Tubingue.

Nous pouvons porter le même jugement sur le savant Baumgarten-Crusius, auquel a manqué le don de disposer avec méthode les immenses matériaux rassemblés par son érudition patiente. De Wette, auquel ses nombreux travaux exégétiques et critiques ont assuré une réputation légitime, et qui était animé d'un profond amour pour la vérité, n'a pas su s'élever sur le terrain de la science au-dessus du dualisme de Jacobi, tout en accentuant toujours plus sa foi personnelle et vivante dans le Christ historique.

Le rationalisme esthétique compte encore de nos jours de nombreux représentants, parmi lesquels nous nous bornons à signaler la plupart des rédacteurs de la *Protestantische Kirchenzeitung* et des

collaborateurs du journal de Schenkel. Le journal (*Zeitstimmen*) de H. Lang est beaucoup plus radical, et recrute ses collaborateurs parmi les théologiens de l'extrême gauche.

RÉSUMÉ.

Nous avons retracé dans cette troisième section le développement de l'individualisme, dont nous avons dû constater les progrès et les triomphes. Nous avons vu les écoles aussi bien que les intelligences, secouer les unes comme les autres le joug de l'autorité ecclésiastique, s'affranchir de toute attache avec l'Ecriture sainte et la révélation historique, et aller dans leur opposition jusqu'à rejeter la révélation chrétienne, pour lui substituer soit la révélation intérieure avec Semler, Lessing et Jacobi, soit avec Kant la certitude morale de l'individualité spirituelle repliée en elle-même. Nous avons même vu Jacobi proclamer les droits imprescriptibles de l'individu en face de la loi morale objective, et Forberg repousser toute idée religieuse.

Dans les maladies graves du corps, le principe vital met en jeu toutes ses forces pour chasser le germe de décomposition morbide qui le menace. Le même phénomène se reproduit dans la sphère de la vie spirituelle et morale. Le protestantisme, dans la crise qu'il traverse de 1750 à 1800, pendant laquelle il voit se succéder dans son sein les systèmes philosophiques les plus opposés, a cherché à s'affranchir de toutes les entraves, qui arrêtaient le libre essor de sa liberté, ainsi que de tous les principes étrangers à sa vie intérieure, qui voulaient en régler arbitrairement les manifestations.

Ce qui accablait et étouffait le protestantisme en 1750, ce n'était pas l'action divine en elle-même, mais la forme que l'Eglise lui avait imprimée pendant sa période scolastique, en en dénaturant profondément le caractère, et en portant atteinte à la triple liberté du sentiment, de l'intelligence et de la volonté. Le supranaturalisme déiste de cette période était lui-même, en effet, incapable de saisir l'accord profond qui existe entre la raison et le christianisme, l'idée de l'humanité et celle de la divinité. Ce fut la vieille science théologique qui descendit au sépulcre du passé et de l'oubli. La foi chrétienne, elle, resta debout, et retrempa ses forces pour donner naissance à une nouvelle théologie, à laquelle la philosophie critique de cette période apporta, elle aussi, son large tribut. Assurément celle-ci conserva vis-à-vis du christianisme une attitude indifférente, et souvent même hostile ; toutefois l'œuvre qu'elle accomplit fut plus favorable que nuisible au

christianisme, puisqu'elle tendit à faire mieux comprendre les liens qui rattachent ensemble l'humanité et Dieu, la nature et la grâce.

Nous retrouvons sous une autre forme, dans la triple évolution de la philosophie, le triple mouvement accompli au sein du protestantisme par le mysticisme, Calixte, Spener et les frères moraves. Les précurseurs des temps actuels, Klopstock, Hamann, Herder, que nous pouvons considérer comme les types modernes de l'ancien mysticisme, volent s'élever en face de leurs théories les affirmations de la science philosophique. L'intellectualisme de Leibnitz et de Wolff est remplacé par l'affirmation du moi dans son indépendance morale et pratique chez Kant et Fichte, les corrélatifs philosophiques du mouvement de Spener, enfin par le sentiment religieux de Jacobi. Aucune de ces trois formes individuelles de la conscience ne pouvait aspirer à elle seule à l'empire des âmes; chacune se vit combattue par les défenseurs des deux autres, qui avaient en partie raison contre elle, tout en représentant fidèlement, bien que d'une manière exclusive, l'un des éléments constitutifs de l'homme.

Cette immense évolution intellectuelle présente dans son ensemble plus d'une affinité avec les bases mêmes du protestantisme et en particulier avec le principe matériel. Tous deux, en effet, poursuivent le même but, tout en suivant des voies différentes. Le principe matériel promet et garantit à l'âme la certitude personnelle de son salut et la liberté, si elle entre en communion intime avec Dieu. La philosophie, dans l'impulsion qu'elle imprime à l'individualité, travaille à ce que tout principe, qui aspire à régner sur l'homme, corresponde aux facultés fondamentales de sa nature spirituelle, l'âme, l'intelligence et la volonté, et les pénètre sans les détruire, pour devenir leur véritable substance. Bien que la philosophie prétende demeurer sur le terrain de l'individualisme pur, elle est amenée comme malgré elle à reconnaître l'affinité profonde de l'homme pour Dieu et de Dieu pour l'homme. Le règne du déisme est passé pour toujours. Il est vrai que, dans son désir jaloux de maintenir intacts les droits de l'individualisme, cette évolution philosophique semble au premier abord hostile à la simple affirmation de la vérité objective, mais, en fin de compte, la succession rapide des systèmes et leurs luttes acharnées ne leur permirent pas de jouir de leur triomphe éphémère, ni d'atteindre le but qu'ils s'étaient proposé, et les amenèrent, au sein même de la lutte, à chercher un terrain commun d'union et de synthèse.

Nous saisissons ce travail nécessaire et logique sous sa forme la plus probante et la plus remarquable dans la puissante personnalité de Fichte qui, après avoir poussé jusqu'à l'extrême les conséquences

de l'individualisme pur, se vit contraint par la logique de sa pensée de relever le principe de l'objectivisme, et de lui donner les développements scientifiques, qu'il avait accordés à son principe du moi absolu. Nous retrouvons dans son génie l'esprit de deux époques qui se succèdent, il est vrai, mais en se touchant de si près, que la logique elle-même indique la nécessité d'une union des deux tendances. L'esprit humain doit cesser de parcourir sans cesse et avec autant de fatigue que de dégoût, un cercle sans issue, pour entrer résolûment dans la voie saine du progrès, avec la conscience d'avoir résolu le problème, et d'avoir accompli une synthèse féconde.

Nous trouvons le problème philosophique de l'union du sujet et de l'objet, de la pensée et de l'être, posé par la Réforme sous une forme plus concrète et sur le terrain de la religion chrétienne. En fait, le problème est le même, puisqu'il s'agit pour la théologie de concilier et d'unir sur le terrain de la science le principe matériel et le principe formel, c'est-à-dire le principe subjectif et le principe objectif. Il y a un signe prophétique des temps dans le fait que, au moment où la philosophie traversait la crise mémorable dont nous venons de tracer la caractéristique, un théologien éminent, Reinhard, appartenant à l'école des supranaturalistes bibliques, releva dans un sermon de réformation, prononcé en 1800, la nécessité de remettre en lumière le principe matériel de la Réforme, qui avait été jusqu'alors comme étouffé, d'abord par l'accentuation exclusive du dogme des livres symboliques, et ensuite par le principe formel.

TROISIÈME LIVRE

LE DIX-NEUVIÈME SIÈCLE

OU

LA RENAISSANCE DE LA THÉOLOGIE ÉVANGÉLIQUE.

PREMIÈRE PARTIE

L'ÉGLISE ÉVANGÉLIQUE ALLEMANDE.

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES.

Nous devons relever, comme l'une des conséquences les plus directes et les plus sérieuses de l'ébranlement profond imprimé par la crise religieuse et philosophique du dix-huitième siècle à l'Eglise chrétienne, la modification considérable apportée aux rapports des Eglises évangéliques entre elles. Le schisme douloureux du seizième siècle entre Luther et Zwingle s'était continué pendant tout le dix-septième siècle sous la forme d'une polémique trop souvent orgueilleuse, égoïste et inquisitoriale, et, par le fait qu'il méconnaissait la richesse infinie des grâces possédées en commun par les diverses Eglises, il avait paralysé l'essor de la piété et l'ardeur du zèle chrétien. L'accentuation exclusive des vues particulières accoutuma les esprits à oublier le grand principe de la catholicité, à se renfermer en soi-même et à tomber ainsi, sans s'en rendre compte et insensiblement, dans l'esprit de secte et de coterie. On vit, en particulier, les théologiens luthériens affirmer avec hauteur que leur Eglise était la seule véritable, que seule elle possédait Jésus-Christ, et que seule enfin elle était prospère, parce qu'elle était la seule, qui professait la pure doctrine.

Assurément cette étroitesse inqualifiable, qui méconnaissait l'unité supérieure des grandes lignes pour donner un relief exagéré aux détails, rencontra plus d'un contradicteur, mais toutes les tentatives antisectaires demeurèrent sans résultat jusqu'au commencement de notre siècle. Nous pouvons citer à ce point de vue, dans le cours du dix-septième siècle les nobles efforts de David Paréus, de Rodolphe Meldénius, de l'Ecossais Durœus; le colloque de Leipzig (1631), entre Math. Hoë de Hoënegg, Polycarpe Leyser et Henri Höpfner, et J. Crocius, J. Bergius, et Theop. Neuberger. Cette même année, le synode de Charenton accorda aux luthériens, sans exiger d'eux l'abjuration préalable, la participation à la sainte cène. En 1621, Hoë avait affirmé que les réformés professaient sur 73 articles les opinions des

ariens et des Turcs (l'antechrist d'Orient, comme le pape est l'antechrist d'Occident). Au colloque de Leipzig de 1631, il reconnut la conformité de leur doctrine avec celle de la confession d'Augsbourg sur tous les points, sauf les articles de la communication des idiomes et de la sainte cène. Sur la question de la prédestination, les luthériens, tout en relevant comme condition du décret divin la foi des fidèles prévue de toute éternité, y reconnurent toutefois l'action exclusive de la grâce divine. Le colloque de Thorn de 1645 n'aboutit, il est vrai, qu'à accentuer les divergences entre les réformés et les luthériens, mais le grand électeur réussit, en opposition avec la cour de Saxe, à assurer aux réformés d'Allemagne l'égalité des droits religieux et politiques au traité de Westphalie (1648). En 1653, le corps évangélique des princes protestants appartenant aux deux communions fut formellement placé sous la présidence de la Saxe et représenté à la diète, et cet acte couronna l'œuvre partiellement tentée dès 1582.

Le colloque de Cassel de 1661 entre les théologiens luthériens Pierre Musæus et Jean Heinichen, de Rinteln, disciples de Calixte, et les réformés Sébastien Curtius et Jean Hein, de Marbourg, aboutit à des résultats plus favorables encore. Les théologiens des deux communions parvinrent à réduire à un minimum secondaire les questions controversées. Ce colloque établit avec la dernière évidence que la protestation énergique, formulée par quelques esprits larges et conciliants contre l'attitude hostile des deux communions l'une à l'égard de l'autre, non-seulement fit de grands progrès dans les esprits durant le dix-septième siècle, mais encore obtint droit de cité au sein de l'Eglise luthérienne. On doit reconnaître toutefois que la tendance opposée se maintint avec énergie durant toute cette période, et conserva l'ascendant jusqu'à l'apparition du piétisme de Spener. Les luthériens ne voulurent jamais renoncer aux anathèmes qu'ils avaient coutume de lancer contre l'Eglise réformée, et le pouvoir civil dut intervenir plus d'une fois pour empêcher l'explosion de leur haine implacable.

Le piétisme lui-même se montra hostile au début à toute pensée de rapprochement avec l'Eglise réformée. Spener affirmait de l'union qu'elle ne ferait que substituer quatre partis aux deux qui existaient déjà. Toutefois, comme le piétisme insistait sur la pureté de la vie morale autant que sur la pureté de la doctrine, il devait en résulter un affaiblissement sensible des divergences, puisque, à ce point de vue, il était impossible d'attacher la même importance aux questions controversées qu'aux doctrines fondamentales, communes aux deux grandes communions évangéliques. Aussi le piétisme contribua-t-il à

affaiblir l'esprit d'opposition des luthériens à l'égard des Eglises réformées, qui leur semblaient des ennemis moins dangereux et surtout moins directs que les piétistes. Ils trouvèrent cependant le temps d'engager jusqu'en 1650 une polémique ardente, bien que plus modérée dans la forme et dans le fond, contre les réformés

Fecht fait seul exception à ce point de vue; nous le voyons, provoqué par les tentatives généreuses de Pfaff en faveur de l'union, signaler plusieurs hérésies des réformés dans chacun des douze articles du symbole des apôtres!! Ces ultraconfessionnels devinrent insensiblement une minorité insignifiante, et l'esprit des chrétiens évangéliques avait subi une si heureuse tranformation, que dès 1700, leurs critiques acerbes produisaient une impression toute contraire à celle qu'ils en attendaient. L'Allemagne du Sud elle-même en particulier (le Wurtemberg, grâce à l'influence de Chr.-M. Pfaff et Klemm, et la Franconie, sous l'impulsion de S. Urlsperger) se montra plus favorable à la cause de l'union dans le cours du dix-huitième siècle. Zinzendorf établit pratiquement, par l'organisation des communautés moraves, la possibilité pour les Eglises évangéliques de s'unir, en prenant pour point de départ les bases fondamentales du salut, tout en conservant chacune son organisation particulière. Néanmoins nous ne comptons au dix-huitième siècle qu'un petit nombre de tentatives sérieuses.

L'esprit critique du dix-huitième siècle, tout en renversant les barrières confessionnelles, étouffa sous les étreintes de sa négation toute charité et toute piété vivante, et ne contribua que dans une faible mesure à l'union des Eglises. L'âpreté du zèle confessionnel avait concentré toutes ses études et toutes ses ardeurs sur les questions secondaires, et leur avait sacrifié l'étude sérieuse des questions fondamentales. Aussi l'Eglise se trouva-t-elle, par un juste jugement de Dieu, presque désarmée en face des attaques furibondes de l'incrédulité, dont les vagues déchaînées entraînèrent dans une même ruine les questions secondaires, les livres symboliques et la vérité elle-même. La science critique et négative ne se souciait pas plus que ses adversaires de travailler au rapprochement des Eglises. Ce qu'elle avait surtout à cœur, c'était la substitution à la grande idée de l'Eglise de sa philanthropie humanitaire et cosmopolite. Les négations sont fatalement stériles, parce que l'incrédulité ne peut avoir aucun intérêt à assurer l'unité de la foi.

Il n'en est pas moins manifeste que la grande révolution spirituelle du dix-huitième siècle a contribué dans une grande mesure à l'élargissement des cœurs, et à l'appréciation plus calme et plus recueillie au sein de la théologie moderne des luttes et des diver-

gences du passé. La tempête, en dispersant aux quatre vents des cieux les institutions, les doctrines et les passions des diverses Eglises, contraignit les esprits sérieux à rentrer en eux-mêmes et à se demander quels étaient les principes essentiels et vitaux du christianisme, dont ils devaient consacrer toute leur puissance spirituelle et morale à relever le drapeau, un moment abattu dans l'ardeur de l'action. Cette expérience salutaire et cette ardeur purifiée d'une foi si cruellement éprouvée contribuèrent au rapprochement des chrétiens des deux communions pénétrés du même désir, et rendirent impossible le rétablissement des anciennes barrières, au moins sous la forme absolue et antiévangélique du passé. Les jugements et les délivrances, que Dieu envoya à son Eglise pendant la crise napoléonienne, réveillèrent l'antique piété et le zèle languissant sous une forme conciliante, qui embrassait toutes les Eglises dans un même amour. Frédéric-Guillaume III de Prusse, dans l'appel qu'il adressa à l'Allemagne le 27 septembre 1817, exprima les désirs et les tendances de son époque sous une forme simple et pratique, mais qui trouva un écho joyeux dans bien des cœurs.

Le troisième jubilé séculaire de la Réformation devait donner le signal du renversement de toutes les barrières élevées entre les disciples de Christ, et ramener au sein des Eglises évangéliques une union sérieuse et vivante.

L'Eglise de Nassau précéda la Prusse dans cette voie nouvelle, et s'unit au mois d'août 1817 sous la direction d'un synode général. Le mouvement fut suivi par Anhalt-Bernbourg (1820), Waldeck, Pyrmont et Baden (1821), la Hesse (1818-1823). Marbourg se transforma en une université unie. Dessau se prononça dans le même sens, en 1827. La Prusse, dans le premier élan d'enthousiasme provoqué dans toute l'Allemagne par l'appel sérieux à l'union que son roi lui avait adressé, avait oublié les divergences profondes, qui séparaient encore les diverses communions chrétiennes, pour ne songer qu'aux grandes doctrines fondamentales du christianisme. Harms avait su mieux juger la situation, et sa prédiction fut réalisée par les violences et l'inintelligence des autorités civiles. On vit se former contre l'union une réaction luthérienne stricte, qui s'organisa en 1830 sous Scheibel, Steffens et Huschke en Eglise dissidente, tout en restant dans les limites de la modération et en montrant par son exemple les conséquences inévitables de toute œuvre sectaire. L'union reçut une organisation, calculée de manière à autoriser la présence daus son sein des diverses opinions confessionnelles, maintenues dans leurs droits particuliers. Après de nombreux tâtonnements, dont le plan de cet ouvrage ne nous permet pas de retracer l'histoire, l'idée primitive de

l'union subit les modifications reconnues nécessaires et légitimes.

L'Eglise évangélique-unie, soutenue par le sentiment de la vraie catholicité de ses membres dans les questions fondamentales, forte de son unité et de son indépendance vis-à-vis de l'Etat, fut amenée à considérer les formes confessionnelles diverses des Eglises particulières rattachées à elle comme des variétés d'un type commun, variétés, qui avaient chacune leur raison d'être, mais qui ne pouvaient en aucune manière troubler l'esprit de paix qui les pénétrait, et le lien qui les rattachait ensemble.

Nous pouvons considérer comme le défenseur le plus illustre et le plus puissant de l'union Schleiermacher, auquel ont succédé C.-F. Nitzch (mort en 1868) et Jules Müller. La Prusse a donné à l'union une organisation légale, fondée sur les grands principes de la Réforme. Ce mouvement s'est communiqué à d'autres parties de l'Allemagne sous une forme libre, spontanée et sans caractère légal, et nous sommes en droit aujourd'hui d'affirmer l'unité spirituelle et vivante de l'Eglise évangélique allemande. Nous pouvons y rattacher la conférence évangélique, instituée à Eisenach par des députés de diverses Eglises évangéliques, la société de Gustave-Adolphe, le Kirchentag, le comité de la mission intérieure, de la mission chez les païens, les sociétés bibliques, et autres institutions animées du même esprit, qui, en nous montrant les progrès accomplis par l'Eglise allemande dans le cours du dix-neuvième siècle, nous permettent d'augurer pour elle, au point de vue pratique et scientifique, un brillant et glorieux avenir.

Il nous reste à retracer le mouvement philosophique et théologique, à partir du point où nous l'avions laissé, c'est-à-dire à l'apogée du triomphe d'un subjectivisme exclusif. Nous serons appelé par cette étude à constater le rôle important joué par l'union dans le développement théologique des dernières années.

PREMIÈRE SECTION

SCHELLING, HEGEL, SCHLEIERMACHER.

—

Schelling, Hegel et Schleiermacher ont frayé de nouvelles voies à la science allemande. Schleiermacher, en particulier, a posé les bases de la théologie contemporaine, en dépassant sur le terrain des principes la double tendance exclusive, que nous avons déjà signalée, de l'objectivisme à outrance de 1600 à 1750, et du subjectivisme absolu, et en établissant avec précision l'unité supérieure et interne de l'objectif et du subjectif, du moi divin et du moi humain.

Nous avons vu le triomphe absolu du subjectivisme exclusif aboutir chez Fichte à un résultat bien inattendu, et établir que ce n'est pas le moi, à quelque hauteur idéale qu'il s'élève d'ailleurs, qui peut être considéré comme le premier moteur, mais que l'être véritable n'existe que dans l'absolu objectif. Fichte, en engloutissant ainsi le moi en Dieu, avait relevé le vieux drapeau du panthéisme spinosiste, sans réussir toutefois à concilier les divers principes entrés en scène depuis 1600, et qui avaient tour à tour conquis une position éphémère, sans jamais parvenir soit à se fondre, soit à se vaincre.

Avant que Fichte eût subi cette dernière évolution de sa pensée, nous voyons entrer à son tour en scène Schelling qui, bien loin de retomber dans une théorie déjà combattue victorieusement par la Réformation, travailla à fondre les théories opposées dans une synthèse supérieure. Il fut suivi dans cette voie par Hegel, qui dès 1807 assignait dans sa *Phénoménologie* comme tâche essentielle à la philosophie l'union de la substance de Spinosa et du subjectivisme de Fichte. Lui aussi Schleiermacher, après avoir, dans ses Discours sur la religion (1799), formulé comme la base de son système la contemplation ou sentiment de l'infini, et la dépendance absolue de l'homme en face de lui, professa dès l'année suivante dans ses monologues la

liberté divine du véritable moi dans son union avec Dieu. Ces grands penseurs, par le fait qu'ils reconnaissent les droits égaux du principe objectif et du principe subjectif en face de la véritable science et la nécessité de les fondre dans une union aussi indissoluble que sérieuse, sont amenés à rechercher le dernier principe, qui les absorbe et les résume. Ce principe suprême est pour eux l'absolu, qui n'est ni la substance morte et objective de Spinosa, ni le moi primitif, ou monade première renfermée en elle-même, du déisme. Le postulat de la possibilité de la science est bien plutôt pour eux l'union foncière et primordiale du sujet et de l'objet.

Schelling envisage l'absolu comme l'unité primitive, le médiateur des termes contraires, l'être substantiel et le moi, qui se pénètrent et arrivent en lui à l'identité absolue. La substance en soi est sujet, et le sujet en soi est objet, l'absolu est sujet-objet. Comme tel il n'est exclusivement ni l'un ni l'autre, bien qu'il les renferme tous les deux et qu'il puisse, par conséquent, devenir leur principe dans le monde, et réaliser ainsi l'unité de la pensée et de l'être. La pénétration réciproque et intime de la substance et du sujet en Dieu constitue une théodicée vivante et féconde. Le Dieu de Schelling est un Dieu vivant, bien différent de l'absolu immobile du déisme et de Spinosa, et constitue l'idéal de la connaissance, puisque la pensée et l'être s'unissent en lui dans la science absolue. Ce Dieu est aussi le principe idéal de la vie morale, l'unité absolue des antinomies de l'être, de la nature et de l'esprit. S'il est vrai que Dieu est le type idéal de la connaissance, on doit affirmer l'impossibilité pour toute pensée, indépendante de lui et renfermée en elle-même, de s'élever jusqu'à la science, et considérer comme une folie, en même temps qu'un suicide intellectuel, l'affirmation égoïste par le moi de sa liberté vis-à-vis de Dieu.

On ne doit donner le nom de science qu'à la pensée qui, tout en évitant les écarts du subjectivisme pur, sait échapper aussi à l'attitude passive de l'empirisme ou de l'autorité. La science véritable et vivante est celle qui sait s'élever au-dessus du dualisme de Dieu et du monde, du fini et de l'infini, de la liberté et de la nécessité, du sujet et de l'objet, ainsi que des antinomies de la nature et de l'esprit, de l'individu et de l'espèce, et reconnaître comme la seule voie sérieuse et bénie de l'espérance et de la vérité la contemplation synthétique et une de ces antinomies apparentes. Le postulat fondamental de sa théorie de la connaissance est celui-ci : L'évolution de la pensée individuelle doit être en même temps l'évolution du *principe* présent dans la pensée, principe qui constitue la faculté de connaître, maîtresse de l'esprit, et lui communiquant le pouvoir de sortir de son attitude passive, pour saisir le *principe* qu'il renferme en lui et le

reproduire par les propres lois de sa pensée. Ce principe lui assure le sentiment de sa vérité et de sa certitude, en le pénétrant, et en le transformant en l'organe de son évidence et de son propre témoignage. C'est dire que Dieu seul peut nous élever jusqu'à la connaissance de lui-même.

Il est facile de reconnaître l'analogie de ces théories spéculatives de la philosophie moderne avec le principe créateur de la Réformation, qui est leur véritable source et leur inspiration première. Remarquons aussi que ces théories reprennent et continuent l'œuvre commencée par les réformateurs, en abordant l'étude des idées objectives de Dieu, de la Trinité, en un mot de toute la théodicée, que ceux-ci avaient reçue de la tradition scolastique du moyen âge, et que leurs successeurs avaient entièrement négligée, absorbés, ceux-là par les questions anthropologiques, ceux-ci par les controverses confessionnelles. On reconnaît dès l'abord le souffle nouveau et puissant, qui pénètre la pensée spéculative de Schelling et qui la pousse à aborder de face le point central de la pensée philosophique et religieuse. Schelling lui-même avait comme un pressentiment de la crise décisive que son siècle était appelé à traverser, et il l'a formulé dans son exposition des rapports véritables entre la philosophie de la nature et le second système de Fichte.

Sur ce terrain commun de la pensée moderne il y avait place, assurément, pour les conceptions les plus opposées, et la tâche de celle-ci était bien grande, puisqu'elle se trouvait appelée à passer par plusieurs phrases successives, dont les premières révèlent une conception bien vague et bien incomplète des points fondamentaux du christianisme, et s'en tiennent pour ainsi dire au portique extérieur du sanctuaire, surtout en ce qui concerne les principes généraux sur l'essence de Dieu et sur la nature humaine.

Nous pouvons relever trois évolutions de la pensée spéculative moderne, représentées par les noms de Schelling, le fondateur de la philosophie de la nature, qui embrasse l'absolu au point de vue physique; de Hegel, qui l'étudie au point de vue logique; enfin, de Schleiermacher, qui l'aborde au point de vue moral. La philosophie moderne suit la même marche que la philosophie ancienne, et passe comme elle de la physique à la dialectique, et de la dialectique à la morale.

Dans la première période de son évolution philosophique, Schelling envisage l'absolu comme la vie universelle, comme l'ensemble harmonieux et plastique de l'univers. Il renferme la science dans la connaissance de la vie physique sous sa double forme idéale et réelle, toutefois cette vie universelle de la nature revêt une forme individuelle chez l'homme, qui est sa conscience, et dans lequel elle

acquiert la connaissance d'elle-même. L'intuition de l'intelligence et l'aperception du génie constituent à ses yeux les organes de cette connaissance supérieure. La religion est l'unité consciente et vivante de l'individu avec l'ensemble harmonieux de l'univers, et il est dès lors difficile de la distinguer du sentiment de l'art et du beau. L'univers forme un organisme absolu et parfait, qui est l'unité du multiple et de l'un. Dieu constitue l'âme du monde, et trouve en lui son éternelle actualité; l'absolu se compose de l'âme et de l'organisme du monde, Dieu devient éternellement homme par l'éternelle évolution de la nature. Bien que le déisme et le rationalisme ne pussent voir dans cette théorie de Schelling qu'un panthéisme pur, on n'en doit pas moins reconnaître que cette conception est plus compatible avec une vie religieuse intense, bien que peu sérieuse encore, que le déisme, qui aboutit à un divorce absolu et fatal de Dieu et du monde. Le spiritualisme, de même que tout idéalisme hostile à la nature, n'y voit, par contre, qu'une erreur matérialiste et grossière.

Nous devons relever, à ce point de vue, avec Œtinger le danger que renferme en principe pour la science chrétienne ce mépris hautain pour la matière et pour la nature, que nous avons eu l'occasion de constater dans les écrits de Kant et de Fichte, mépris, qui est l'une des tendances fondamentales du moyen âge. L'intelligence sérieuse de la nature est réclamée impérieusement par quelques-uns des dogmes fondamentaux du christianisme, tels que la création, le monde à venir, la christologie, la sainte cène et la morale elle-même. Il n'y a d'histoire réelle que là, où il y a des corps. Schelling considère l'histoire comme un monde harmonieux d'idées incarnées et concrètes et comme une réalisation vivante de grandes pensées. Œtinger avait déjà affirmé que la corporalité est le but des voies de Dieu, puisque c'est en prenant un corps conforme à sa nature que l'esprit acquiert la vie personnelle et réelle. Bien loin de favoriser le matérialisme, Schelling s'est rapproché, à l'exemple de François de Baader, des théories réalistes de J. Böhme et d'Œtinger, qui cherchèrent à retrouver en Dieu les racines mêmes de la nature et à la faire remonter jusqu'à la catégorie de l'absolu. Mais il n'a évité une erreur grave que pour tomber dans une erreur plus grave encore. En faisant de la nature l'*Alpha* et l'*Oméga* de son système, il s'est vu dans l'impossibilité de fonder une véritable philosophie de l'esprit, et a été incapable de saisir les lois de la morale et les principes de la philosophie de la religion, bien qu'il ait affirmé plus tard que tel avait été dès le principe le but, qu'il avait assigné à ses méditations. Dans son analyse de l'esprit il se renferme trop exclusivement dans la connaissance de la nature. Dans la vie universelle, telle qu'il la

constate et qu'il la définit, l'unité ne se distingue pas assez nettement de l'organisme; aussi n'a-t-il pas su dépasser les théories imparfaites du panthéisme physique.

Aussi, quelque incontestable que soit au point de vue de la science et de la méthode la supériorité de Schelling, on doit reconnaître la légitimité des protestations religieuses de Jacobi en faveur du Dieu personnel.

Hegel et ses nombreux disciples ont cherché à s'élever au-dessus des principes imparfaits d'une philosophie de la nature, qui prenait pour premier moteur la volonté absolue immanente dans la nature, en n'y voyant que le principe plastique de la matière, cherchant à se réaliser et à s'élever à la conscience de lui-même. Convaincu que la grâce aristocratique et ésotérique de la contemplation intellectuelle, seule base de la connaissance dans le système de Schelling, tend nécessairement à sacrifier à l'imagination et à la fantaisie esthétique la rigueur et l'universalité de la méthode philosophique. Hegel prend pour base de son système la seconde partie de la *Critique de la raison pure*, en lui imprimant le sceau de la spéculation transcendentale. Il demande dès l'abord que la base spéculative repose sur une phénoménologie générale de l'esprit, pour qu'on puisse en déduire la logique ou conscience de la pensée (1), c'est-à-dire la conscience que la pensée, dans le développement nécessaire (non seulement logique, mais encore ontologique) de ses lois, s'épanouit dans la multiplicité des degrés et du contenu de la connaissance, tout en ramenant cette multiplicité à l'unité absolue de l'esprit.

Hegel a saisi l'inconséquence d'un système, qui considère la nature comme le contenu, comme la matière de l'esprit, et place la substance véritable de l'esprit dans les lois rationnelles et dialectiques qui le constituent. Il n'obtient, en réalité, avec sa logique ontologique qu'une science fantasmagorique, une science de la science ou de l'idée de la science, qui doit passer de la froide abstraction à la plénitude de réalités sérieuses et durables. Bien loin de reconnaître que sa logique n'aboutit qu'à la connaissance de la science possible, et nullement à la science de la réalité, il en vient à réduire à l'état d'abstractions pures la nature, la morale et la religion.

Nous avons rappelé précédemment la triple évolution de la philo-

(1) La phénoménologie de l'esprit est l'échelle que parcourt l'intelligence, après avoir franchi le sentiment de l'existence individuelle, et avant de parvenir à la pleine possession de la science universelle, c'est-à-dire de cette science, qui démontre à l'intelligence individuelle qu'elle est identique avec l'esprit universel et absolu. L'homme ne sait réellement qu'autant qu'il a conscience de cette identité. Tant qu'il n'en est pas arrivé là, il a une âme, mais il ne possède pas encore l'esprit. Bartholmèss, Œuvres complètes, II, 245. (A. P.)

sophie ancienne, qui aborda successivement la physique, la dialectique et la morale, et nous avons ajouté que le même spectacle nous était offert par la philosophie moderne. Schleiermacher n'a pas été exclusivement un moraliste, de même que Schelling et Hegel s'étaient renfermés rigoureusement dans les limites de leurs systèmes particuliers, et a su donner dans son système une place importante à la dialectique et à la physique. Schelling, il est vrai, dans la seconde période de sa carrière philosophique, qui comprend la théorie de la liberté, la philosophie de la mythologie et la philosophie de la révélation, a tendu à affirmer avec toujours plus de netteté l'esprit, la volonté et le Dieu personnel; mais il n'a jamais exposé avec ensemble la logique (à moins qu'on ne veuille y rattacher sa philosophie négative, ou monde des possibilités éternelles), et n'a prêté qu'une faible attention à la morale. Tout en réclamant, lui aussi, une histoire providentielle de l'humanité, il considère l'histoire du monde comme l'histoire de Dieu lui-même.

Schelling professe qu'il y a dans le Dieu éternel trois puissances, rattachées entre elles par une unité primitive et indissoluble. L'homme primitif, créé à l'image de Dieu, les reflète de même, unies, mais pouvant se séparer l'une de l'autre. Schelling cherche à se représenter l'origine du monde sous une forme, qui explique le problème obscur de la procession du fini au sein de l'infini. Comme Dieu voulait créer un monde, il était nécessaire pour lui de produire la matière d'un monde possible, c'est-à-dire de constituer les éléments de la création future. Pour obtenir ce résultat, Dieu communique une existence indépendante et expansive à la puissance de l'être sans limites, primitivement unie en lui aux deux autres puissances, et cela, comme nous l'avons vu, sous une forme indissoluble. Sans doute nous ne sommes pas encore en présence de la matière actuelle, mais dans les régions du monde idéal, et Dieu a déjà rendu possible la création par lui projetée, et en a préparé à l'avance les matériaux.

Cette constitution du monde idéal est accomplie par les deux autres puissances, qui permettent à la volonté créatrice de réaliser sans obstacle et sans contrôle son plan éternel dans le monde idéal. L'homme primitif reflète lui-même dans le monde cette unité des puissances (la puissance d'être, l'être pur, et l'immuable dans l'acte), éternelle en Dieu. L'homme primitif est tombé et a entraîné toute la création dans sa chute. Dieu pouvait assurément, sans introduire d'élément contradictoire dans son essence, et sans offrir aucune prise au mal, laisser libre cours à la puissance de l'être sans limites, dont il demeurait éternellement maître et qu'il pouvait à son gré ramener dans ses limites primitives. L'homme pouvait agir de même, mais son

devoir lui imposait l'obligation de maintenir en lui l'harmonie et l'unité des trois puissances. En accomplissant ce qu'il était permis à Dieu seul de faire, il détruisit par sa propre faute l'harmonie première, en laissant la puissance inférieure prendre la place des autres puissances et usurper le premier rang. Un monde tel que le nôtre, rempli d'une matière grossière et dominé par les puissances du chaos, contre lesquelles l'humanité est appelée à lutter sans cesse, ne peut être que le résultat d'un cataclysme physique et moral, dans lequel l'homme a entraîné l'univers tout entier par un acte tout à la fois de sa liberté et de la nécessité. Le but final du monde actuel n'en demeure pas moins ce qu'il était à l'origine, l'unité des puissances.

Dans le but de vaincre le principe de l'arbitraire et de rétablir l'harmonie primitive, Dieu laisse les deux autres puissances, unies éternellement en lui, se séparer et apparaître sous une forme distincte dans le développement historique de l'humanité. Il ramène la matière à la limite et à la forme, et met en jeu des transformations nouvelles, dans lesquelles la pensée plastique pénètre la matière et s'en dégage avec une netteté toujours plus grande. Cette évolution progressive, qui s'accomplit au sein de la nature et de l'histoire et qui s'épanouit dans l'homme terrestre, trouve son couronnement spirituel dans l'histoire de l'humanité, dont nous pouvons considérer comme le centre l'histoire de la religion, qui a pour point de départ le monothéisme abstrait et qui parcourt toutes les phases de la mythologie et de l'Ancien Testament pour aboutir au christianisme. Les phases de l'évolution mythologique correspondent aux transformations accomplies au sein du chaos. Ce développement historique de la deuxième puissance divine au sein de l'humanité assure à notre race déchue la domination sur les forces de la nature, dont la chute avait coïncidé avec la sienne.

Cette deuxième puissance, qui a reconquis la vertu de l'être, devient homme en Jésus de Nazareth, mais accomplit le sacrifice moral et volontaire de sa grandeur et de sa gloire, parce que la simple humanité, bien que bonne en elle-même, se trouve en dehors de l'essence divine, et ne participe pas encore à la vie centrale et universelle. L'Homme-Dieu accomplit le sacrifice de sa gloire, de son être extra-divin, pour rentrer dans l'ordre harmonieux et primitif de la Divinité; enfin l'Esprit-Saint qui procède de lui, ramène à Dieu l'humanité déchue. A l'origine les principes étaient unis en Dieu; la chute de l'homme, qui a réagi jusqu'au sein de l'essence divine, soulève ces principes l'un contre l'autre. Il n'en est pas moins vrai que Dieu est resté éternellement maître des puissances qui sont en lui, bien qu'il les ait laissées se diviser et se combattre dans le développement

de l'humanité historique. Nous en avons la preuve dans le calme, la netteté, la grandeur du rétablissement final, qui révèle une majesté supérieure à la majesté primitive. La puissance simultanée des principes en Dieu est remplacée par l'homoousie du second et du troisième principe, devenus des personnes dans le cours du développement historique, et des personnes en communion avec le Père, qui est personnel de toute éternité.

Nous pouvons signaler en quelques mots les causes, qui ont assuré aussi peu d'adversaires que d'admirateurs à cette conception grandiose de Schelling, et qui l'ont empêchée d'exercer une influence sérieuse sur le développement de la pensée moderne. Ces causes peuvent être ramenées à deux : la position moitié idéale et moitié réelle du monde idéal et de l'homme primitif, et la définition obscure et ambiguë des puissances divines, que Schelling envisage tantôt comme des attributs communicables à d'autres qu'à l'essence divine, tantôt comme des substances capables de posséder une existence individuelle, ce qui leur assigne une existence à la fois *intra* et *extra* divine, puisque, tout en participant à l'origine à l'harmonie éternelle de la Divinité, elles sont entraînées dans la chute et dans les souffrances de l'homme primitif. Cette participation des puissances divines aux souffrances de l'humanité n'est compatible avec l'intégrité de l'essence divine que dans le cas, où Dieu est conçu comme une unité personnelle et morale, qui s'affirme dans sa liberté et qui peut se donner par amour, c'est-à-dire comme un père, qui communique à ses enfants sa puissance, sa sagesse et sa grandeur, sans affaiblir sa propre dignité et sans porter atteinte à la plénitude de ses attributs, auxquels il communique une existence en dehors de lui-même.

Il est impossible de méconnaître l'influence profonde, et souvent salutaire, exercée sur la théologie par les systèmes spéculatifs de Schelling et de Hegel. Schelling, en particulier, s'appliqua avec ardeur et conviction à l'étude des dogmes de la Trinité et de l'incarnation, dogmes, que les théologiens de son temps avaient presque entièrement laissés tomber dans l'oubli, et montra quelle richesse de pensées et de résultats ces deux dogmes renfermaient pour l'intelligence, aussi bien que pour le cœur.

Daub, Marheinecke, Bockshammer et Eschenmayer reprirent et développèrent les mêmes idées. La trinité de cette école spéculative peut-être ainsi formulée : en premier lieu, Dieu; secondement le monde devenu objectif dans le Fils de Dieu; Jésus-Christ a manifesté sa filiation sous sa forme la plus parfaite; enfin, le retour du monde séparé de Dieu dans son unité divine; l'Odyssée succédant à l'Iliade, ou le règne du Saint-Esprit. Daub, qui joignait à la vigueur morale

la puissance spéculative (1), successivement disciple de Kant et de Schelling, voulut dans son *Judas Iscariot* (1816-1818), jeter des aperçus nouveaux sur le problème du mal, et aboutit aux mêmes résultats qu'Eschenmayer et que Schelling dans sa *Philosophie de la nature*. Pour lui le bien et le mal sont deux pôles opposés, mais nécessaires, l'existence du bien dépend de l'existence du mal, ce qui nous place en face d'un véritable dualisme. Le désir de posséder une méthode plus rigoureuse lui fit adopter plus tard les idées de Hegel.

Marheinecke se rattacha à la même école après avoir débuté par un ouvrage aussi brillant qu'original (2). L'ouvrage de 1827 exposa à peu près sous la même forme les principes de Dieu, du monde et de l'incarnation, tels qu'ils avaient été formulés dans l'édition de 1819, mais la forme de l'ensemble fut plus rigoureuse, et le péché, aussi bien que les choses finales, présenté sous une forme négative. Marheinecke refuse d'admettre une trinité en dehors du monde. Le monde est Dieu dans son être en dehors de lui-même, et sous sa forme objective le Fils de Dieu; le Saint-Esprit c'est l'humanité en tant que réconciliée avec Dieu par l'Eglise. Dieu est l'essence de l'homme, l'homme la réalité de Dieu. Cette réalité traverse une évolution tout à la fois humaine et divine. Dieu devient éternellement individuel en l'homme. Le mal est un élément constitutif de l'évolution vivante de Dieu. Marheinecke nie l'existence de la liberté en tant que faculté de se prononcer pour ou contre Dieu. L'immortalité est la vie éternelle ici-bas, et la résurrection l'affranchissement de l'esprit.

Ces interprétations spéculatives du dogme sont enveloppées dans les formules employées par l'Eglise, qui en laissent pourtant saisir le sens profond et réel. Tout en repoussant l'idée orthodoxe de la vie à venir, Marheinecke maintient la réalité historique de Jésus-Christ, Homme-Dieu. Il a été le représentant et le chef de la droite de l'école de Hegel, qui affirmait son accord avec l'enseignement ecclésiastique, et qui a lutté avec une sainte et courageuse énergie contre les spéculations extravagantes d'un Strauss et d'un Bruno Bauer, tout en repoussant avec une égale fermeté la néologie orthodoxe, le supranaturalisme et le rationalisme, dont il méprisait l'obscurantisme antispéculatif. Christ est à ses yeux le type idéal et parfait de l'hu-

(1) Daub, Theologumena, 1806. Einleitung in das Studium der Dogmatik, 1810. Nous devons prendre Dieu pour point de départ. Nous ne connaissons Dieu que par son moyen, par sa révélation; sous une forme objective, par la raison. La raison est l'organe, et non la source de la théodicée. L'histoire est le symbole de l'idée.

(2) Marheinecke, Die Grundlehren der christlichen Dogmatik, 1819. Die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft, 1827.

manité et de Dieu, qui réconcilie Dieu et l'homme, en rendant possibles la connaissance de Dieu par l'homme et la conscience, que Dieu acquiert de sa propre existence.

Daub a consacré sa grande intelligence à la défense de la méthode spéculative, et est resté plus fidèle que Marheinecke à l'enseignement traditionnel. Il faut chercher sa valeur moins encore dans le mérite des ouvrages qu'il a composés, que dans la haute idée qu'il se faisait de la science théologique, et dans l'enthousiasme avec lequel il l'a professée jusqu'à sa mort, qui fut la mort d'un vrai savant, puisqu'elle le surprit dans sa chaire. Il a su analyser avec une netteté remarquable l'essence du soi-disant supranaturalisme biblique et du rationalisme, et démontrer la nécessité pour la pensée scientifique de s'élever au-dessus de cette ancienne antimonie. Nous le voyons montrer la légitimité et décrire le véritable rôle du miracle, synthèse de l'idéal objectif et de la réalité historique. Il a rendu les plus grands services à la science de la morale. La première édition de l'Encyclopédie de Rosenkranz, écrite dans un esprit positif et sérieux et avec toute l'ardeur de la conviction et de la jeunesse, a valu de nombreux disciples à l'école spéculative. La seconde édition, parue sous l'impression de la *Vie de Jésus* de Strauss, a subi des modifications considérables, et a transformé la phénoménologie de la conscience religieuse en une véritable théogonie.

Conradi (1), qui appartenait à l'origine à l'école de Daub, a de plus absorbé l'idée de Christ dans l'idée abstraite de l'esprit universel. Nous pouvons rattacher à la même école Göschel (2), bien qu'il ait cherché à rester d'accord avec les formules orthodoxes, et qu'il se soit sensiblement éloigné de Hegel dans la tractation des dogmes du péché et de la rédemption. Ces théologiens, auxquels nous pouvons joindre Petersen (3), Jules Schaller et Gabler, formèrent la droite hégélienne, qui demeura pendant plusieurs années maîtresse incontestée de la situation.

Toutefois cette union factice entre la théologie chrétienne et une philosophie spéculative, qui transformait toute vie et toute piété en une opération abstraite de l'esprit, devait avoir une durée bien éphémère. La spéculation allait bientôt déchirer elle-même les derniers voiles et détruire les dernières illusions. Richter dans son traité des

(1) Selbstbewusstsein und Offenbarung, 1839. Kritik der Dogmen, Christus in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

(2) Göschel, Beitræge zur spekulativen Philosophie von Gott, dem Menschen, und dem Gottmenschen, 1838.

(3) Petersen, Idee der Kirche, 1839. Jul. Schaller, Der historische Christus und die Philosophie, 1839.

choses finales (1833), affirma que le dernier mot de l'école spéculative était la négation de l'immortalité personnelle, et déclara que cette négation était implicitement et nécessairement renfermée dans la théorie de l'évolution éternelle de la vie divine. Erdmann, Conradi, Göschel et Rosenkrantz défendirent l'orthodoxie de l'hégélianisme, qui trouva de nouveaux adversaires dans Beckers et Jules Müller.

Celui qui, en fait, engagea la lutte et ramena les esprits au sentiment de la réalité de la situation, fut Frédéric Strauss dans sa *Vie de Jésus* (1835) et dans sa *Dogmatique* (1839). Tout en couvrant de ridicule les prétendues explications naturelles du docteur Paulus, il repoussa toute solidarité avec la polémique brutale d'un Reimarus, qui ne voyait dans le christianisme que fourberie, mensonge et accommodation intéressée aux superstitions de l'époque. Il prit pour système d'opposer au supranaturalisme biblique, qui fait reposer la vérité du christianisme sur l'inspiration, le miracle et la prophétie, la conception mythique, qui voit dans la personne du Christ, telle qu'elle nous est retracée dans les évangiles, la légende instinctive de l'imagination populaire échauffée par les prophéties messianiques de l'ancienne alliance, légende, dont le fond historique disparaît comme noyé dans les embellissements de la tradition. En tout cas on ne saurait admettre la puissance surnaturelle du Christ, auquel la société chrétienne a appliqué tous les attributs du messianisme juif. Le miracle, en effet, repose sur une impossibilité, et l'on ne saurait admettre que les quatre évangiles aient été composés par des témoins oculaires, sans être forcé en même temps d'affirmer une intention frauduleuse et une déformation systématique de l'histoire. Strauss s'efforce de découvrir et de relever dans les récits évangéliques de nombreuses contradictions internes, qui lui permettent d'affirmer leur non-historicité. Comme ces contradictions ne portaient sur aucun point important, il était évident qu'elles n'avaient exercé sur l'esprit de Strauss qu'une influence secondaire. En fait, bien que Strauss proclame la nécessité d'une critique historique impartiale et sans opinion préconçue, nous retrouvons deux thèses *à priori* à la base de sa théorie mythique, à savoir une thèse dogmatique et une thèse historique.

La thèse dogmatique *à priori* est une théodicée panthéiste, ou plutôt empruntée à l'école de Lucrèce, théodicée qui supprime d'un trait la providence morale et la théorie des causes finales et confond dans une synthèse esthétique l'élément moral et l'élément physique, et qui, dans le cas où elle reposerait sur un principe vrai, rend inutile toute autre théorie et réduit à la plus simple expression l'argumentation scientifique, puisque tout résultat aboutissant à l'hypothèse d'un gouvernement providentiel du monde est résolu *à priori*

dans le sens de la négative. Strauss admet avec la philosophie moderne un Dieu, non pas perdu dans l'infini de sa grandeur solitaire, mais vivant et s'épanouissant sans cesse dans l'univers. Il oppose au déisme et au supranaturalisme, qui conçoivent Dieu comme étranger au monde, l'union immanente de Dieu et de la vie humaine. Bien loin de concevoir cette union intérieure comme une unité au sein de la diversité, il confond Dieu et l'univers dans une même unité impersonnelle. Nous ne devons point, selon lui, placer le fini et le négatif en dehors de Dieu; l'infini absorbe la limite, la négation, le non-moi dans sa propre essence, et devient par cela même vivant et réel.

Strauss introduit dans la théorie de Schelling et de Hegel l'idée de la vie humaine et divine, et cette vie, que l'Eglise chrétienne assigne au seul Homme-Dieu, il l'étend à l'humanité tout entière et professe une incarnation universelle de Dieu. L'expansion infinie de l'infini dans la réalité finie est l'expression ou l'actualité éternelle de l'infini. Il en résulte l'impossibilité de concevoir une manifestation personnelle de Dieu, une grandeur unique de l'univers adéquate à l'idée parfaite de Dieu. L'idée n'aime pas manifester en un type unique la plénitude de son essence au détriment des autres éléments constitutifs de l'univers. Toute forme particulière est imparfaite, finie, comme telle pécheresse, et a besoin d'être complétée par les autres exemplaires du type auquel elle appartient. Les attributs assignés par l'Eglise à Jésus-Christ appartiennent sous leur forme idéale non pas au Christ historique, mais au Christ idéal, c'est-à-dire à l'humanité.

L'humanité constitue le Christ idéal procédant éternellement de Dieu, accomplissant des miracles, souffrant et mourant et aussi rentrant éternellement dans le sein de Dieu par sa résurrection glorieuse. C'est donc la race tout entière, et non l'individu, type isolé de la race, qui constitue l'Homme-Dieu. Strauss affirme que, dans le cas, où un seul individu posséderait dans sa plénitude la sainteté, la bonté, la connaissance de Dieu, tous les autres membres de la famille humaine seraient dépouillés et orphelins. Origène avait pourtant relevé dans les dons spirituels le fait remarquable, qu'ils ne perdent rien de leur puissance en se répandant sur plusieurs. Strauss en vient à considérer la vie spirituelle comme une masse étendue et à assigner à la limitation de l'être, en tant que participant à la vie finie, la puissance d'exclure les hommes pris séparément, et Christ lui-même, de la plénitude des biens spirituels et de la perfection idéale. Il en tire une théorie vraiment antimorale, qui voit pour l'homme dans la participation aux biens de ses frères le seul remède à la misère et à l'impuissance, qu'entraîne pour l'être individuel sa qualité d'unité isolée et finie.

Complétement absorbé par sa conception matérielle et extérieure

de la division du travail, Strauss oublie que chaque âme individuelle peut saisir et vouloir dans le développement de sa vie intérieure et spirituelle tout le bien et toute la vérité, il oublie que le devoir le plus insignifiant en apparence n'est réellement accompli que par celui, qui veut réellement le bien absolu. Nous pouvons constater aussi le peu de place, que la morale occupe dans sa pensée, par l'usage exagéré du mot Homme-Dieu qui reparaît à chaque page dans son ouvrage. Tout homme, quel qu'il soit d'ailleurs, est Homme-Dieu à ses yeux par droit de conquête et par droit de naissance; c'est là une conception purement physique et fatale, puisque la morale s'attache non pas à l'essence ou à la simple possibilité, mais à la réalité. Cette conception physique entraîne aussi une autre théorie en contradiction avec la première. Cet Homme-Dieu n'est également qu'un simple exemplaire de la race.

Si Strauss avait réellement admis les plus simples notions de la morale, il n'aurait pas renfermé la notion de l'Homme-Dieu dans la catégorie inférieure de la logique et de l'existence physique, mais se serait élevé à une théorie supérieure de la divinité aussi bien que de l'humanité; s'il avait su comprendre que les attributs moraux constituent par excellence la divinité, il aurait placé la majesté et l'essence immuable de Dieu dans la sainteté de son amour, qui manifeste sa vie sous la forme la plus parfaite, et qui en même temps permet de le distinguer du monde créé par un acte de son amour, et auquel il se donne lui-même par amour, sans porter atteinte ni à la grandeur de sa majesté ni à l'intégrité de son essence. Le point de vue moral permet aussi de trouver dans l'âme de l'homme, être métaphysiquement fini en tant que créature, une place réelle pour le bien absolu, pour l'infini moral et libre de la connaissance et de la volonté, infini qui ne porte aucune atteinte à sa qualité de créature limitée et de personnalité distincte, et qui peut seul satisfaire l'immensité de ses aspirations et de ses désirs.

Nous retrouvons cette théorie physique dans la dogmatique de Strauss. Ce qui distingue, dit-il, l'homme des autres créatures, c'est que celles-ci sont simplement des membres de diverses races, tandis que les hommes en ont la conscience. La connaissance n'est pas la volition; la nature consciente n'est pas encore l'esprit, et ne saurait constituer une base solide de l'histoire. La nature nous offre simplement le spectacle de la vie accomplissant une évolution circulaire éternelle. Aussi Strauss est-il incapable de s'élever à la notion de l'histoire et de son rôle providentiel. Il envisage le monde comme parfait à chaque moment de sa durée; le rétablissement final s'accomplit chaque jour par l'évolution incessante du bien, qui se dégage des

entraves nécessaires du mal. Le monde est bon, en tant que composé de la synthèse nécessaire du bien et du mal. La disparition du mal entraînerait avec elle celle du bien et de la vie. Réclamer la sainteté parfaite de l'individu c'est exiger de lui un attribut inconciliable avec sa nature. Les troubles de la conscience individuelle, le remords, le sentiment du péché, le mal ne sont aux yeux de Strauss que des abstractions, et des billevesées éphémères et individuelles. Le véritable philosophe, qui se sait indissolublement lié, comme un chaînon isolé, à la succession infinie des mondes, a par cela même conscience de sa rédemption en tant qu'entraîné dans le grand courant de la vie. Le mal consiste à vouloir franchir, par un acte arbitraire de sa volonté égarée, les limites nécessaires et métaphysiques du bien.

Strauss n'a point pu, toutefois, s'affranchir entièrement de l'idée du mal, qui reparaît dans ses écrits sous une autre forme, comme un fantôme menaçant et comme une énigme indéchiffrable. Il est facile de comprendre au premier coup d'œil les conséquences désastreuses, que le triomphe des hypothèses et des théories de Strauss aurait entraînées pour la science allemande, pour la philosophie autant que pour la théologie, pour la morale aussi bien que pour la religion. Strauss n'envisage, en effet, la religion que comme l'une des phases inférieures que doit traverser, et dont doit chercher à s'affranchir, la conscience humaine dans le cours de son développement. C'est la phase que parcourt l'homme non encore parvenu à la conscience de sa vie divine, n'osant pas dès lors affirmer son unité avec Dieu, et voyant, par conséquent, en lui un être, immanent sans doute, mais objectif par rapport au monde et possédant une existence intrinsèque. Sa morale se borne à considérer les imperfections d'un être comme le vide, correspondant dans l'engrenage éternel de l'univers au plein des vertus d'un autre être : la perfection du tout rachète les imperfections de détail.

Nous retrouvons ici sous une forme pseudo-protestante et tristement dégénérée la théorie catholique du corps mystique de Christ, dans lequel la puissance régénératrice de l'ensemble s'exerce sans sa volonté et sans son concours sur l'âme individuelle, qu'elle sauve comme par magie. Assurément nous faisons encore injure au catholicisme en le rapprochant de rêveries pareilles. Les théories de Strauss ont au moins eu pour résultat de dissiper bien des illusions, et de révéler les conceptions profondément dangereuses de la théologie spéculative, jusqu'alors déguisées sous des expressions en apparence correctes et évangéliques. On sut enfin à quoi aboutissait, en dernière analyse, cette spéculation panthéiste si pleine de mépris pour la libre personnalité morale.

Nous avons vu la place, que Strauss accordait dans son système à la religion et à la morale. Voyons ce que veut dire ce sentiment esthétique, cette civilisation moderne, mot magique, avec lequel Strauss prétend transformer la pensée contemporaine. Cette civilisation, pour laquelle il emploie le grand mot d'humanité, cette culture moderne a organisé un sacerdoce et a consacré le culte des génies de l'humanité, auxquels les esprits d'élite prodiguent l'encens qu'ils reçoivent eux-mêmes. Les savants trouvent dans la philosophie ce que la foi vulgaire offre aux masses; les hommes instruits possèdent leurs saints et leurs demi-dieux, et consentent même à réserver dans leur Walhalla une place éminente à Jésus-Christ. Strauss a lui-même le sentiment qu'il transporte dans le domaine de la pensée pure l'une des tendances du catholicisme, et confirme une fois de plus par son exemple cette grande vérité, que l'on n'abandonne jamais le principe évangélique sans retomber, sous une forme ou sous une autre, dans les antiques erreurs de Rome.

La seconde présupposition de Strauss dans sa critique de la vie de Jésus est une hypothèse, ou un axiome (comme on voudra) historique. Cette hypothèse est celle-ci : Les évangiles n'ont pas été écrits par des témoins oculaires. En effet, les évangélistes nous racontent des prodiges et assignent à Jésus des attributs, des faits, inconciliables avec la droiture des disciples et qui ne s'expliquent que par les légendes involontaires et inintentionnelles d'une génération, qui n'avait pas connu le Maître, et qui voulait le glorifier aux yeux des races futures. Il est facile de comprendre que la marche de la critique des sources historiques est ainsi tracée *à priori*, et que les résultats en sont acquis d'avance. Oserait-on vanter après cela l'impartialité et l'indépendance de la critique? En admettant l'origine apostolique d'un seul évangile ou d'un seul fait miraculeux, Strauss retombait dans les errements de Reimarus, qu'il avait lui-même combattus à outrance (1), mais qui tout au moins, sur le terrain de la critique historique, échappaient à plus d'une des difficultés, que soulève la théorie mythique, dont la conception fondamentale est sapée à la base par les arguments, qui établissent l'antiquité des trois premiers évangiles et l'accord profond, avec lequel les théologiens des premiers siècles

(1) Dans son récent écrit sur J. Reimarus, Strauss a menacé la théologie de passer sous les drapeaux de Reimarus, dans le cas où elle refuserait d'adopter sa théorie mythique. Sans s'en rendre bien compte, il prononce contre elle un jugement plus sévère que celui que pourrait formuler un fougueux orthodoxe. Nous verrons bientôt que toute lutte contre le christianisme aboutit à cette conséquence nécessaire, quand bien même Strauss ne voudrait pas abandonner sa théorie favorite.

affirment comme eux la grandeur et la dignité surnaturelle du Sauveur.

Ces considérations nous amènent à signaler une autre lacune de l'ouvrage de Strauss. Nous l'avons vu nier *à priori* l'authenticité aussi bien que la crédibilité des évangiles. On doit toutefois assigner dans le christianisme primitif une place et une date historique à tous les écrits du Nouveau Testament, et l'on peut affirmer que la science critique n'aura acbevé son œuvre que le jour, où elle aura accompli cette tâcbe. Strauss n'a fait faire sur ces divers points aucun progrès à la science. Il était réservé à Baur de continuer l'œuvre commencée par Strauss, et d'aborder avec une science incontestable, jointe à une dialectique rigoureuse, l'étude critique de l'histoire du siècle apostolique et de l'histoire de l'Eglise.

L'impression produite par la publication de la *Vie de Jésus* fut immense, mais sans profondeur comme sans durée. Vingt-cinq ans après son apparition, en 1860, Strauss lui-même rappelait avec ironie la nécessité de célébrer son premier jubilé, pour l'empêcher de tomber complétement dans l'oubli. La défense fut pour le moins aussi énergique, aussi puissante, aussi sérieuse que l'attaque, comme nous le prouve le succès des réponses de Hase, Neander, Ullmann, Tholuck, W. Hoffmann, Osiander, Lange, Ebrard, Ewald, Al. Schweizer, Weisse, Baumgarten, Riggenbach. On en vint même à retomber, dès 1845, dans une sécurité aussi imprévoyante que la crainte des premiers jours, et à méconnaître, ou tout au moins à oublier, l'importance des problèmes agités par la science. La polémique vigoureuse des théologiens évangéliques trouva un auxiliaire aussi puissant qu'inattendu dans le discrédit, que firent retomber sur toute l'école les extravagances de la gauche hégélienne.

Les conséquences irréligieuses et immorales du panthéisme spéculatif, recouvertes jusqu'alors d'un vernis superficiel d'élégance et de bon ton, et dont Strauss lui-même n'avait pas semblé avoir conscience, furent mises en lumière avec autant d'impudence que de netteté par Louis Feuerbach dans son traité sur l'essence de la religion. Strauss avait voulu au moins conserver l'idée de la réalité du divin, qu'il plaçait dans l'essence universelle de l'humanité. Feuerbach en tire cette conséquence, que si Dieu n'est pas autre chose que l'essence de l'humanité, il n'est rien, et que l'homme seul existe réellement. Parler encore de Dieu, c'est approuver et enraciner l'erreur de toutes les religions positives, c'est faire perdre comme elles à l'homme le seutiment de sa nature divine, et lui donner la tentation de réduire encore la Divinité à la simple hypotbèse objective, fruit de sa propre imagination. Le dernier mot de la science moderne est l'anthropo-

logie transcendante. Il n'existe pour elle aucun principe absolu et universel ; tout revêt la forme individuelle, et chaque homme doit choisir pour unique règle de conduite ses aspirations et ses appétits.

Dans quel gouffre sans fond la spéculation philosophique, après avoir dévoré ses enfants comme Saturne, n'engloutissait-elle pas toute religion et toute morale, elle, qui avait débuté par la morale austère de Kant et par l'idéalisme orgueilleux de Fichte pour aboutir au nihilisme matérialiste de Feuerbach? La théorie de la gloire divino-humaine de notre race est comme l'être, dont parle Horace, qui « *desinit in piscem, formosa superne;* » l'homme n'est plus pour elle qu'un exemplaire isolé de la race, un animal intelligent, incapable de comprendre et de saisir le seul principe, qui puisse lui restituer sa dignité primitive et restaurer en lui l'image divine. Ce naturalisme a été le Jean-Baptiste du matérialisme éhonté. Ed. Zeller chercha encore à conserver une place à la religion, en y voyant un instinct maladif, mais nécessaire de notre organisation physique et morale, mais, dans sa critique du système de Feuerbach, il se borne à envisager la religion comme une fonction psychologique de l'âme humaine, qui prend pour centre de son activité ses conceptions individuelles vraies ou fausses; nous nous trouvons ainsi en face du conflit entre les besoins de la foi et les données de la raison, qui nous rappelle dans la sphère de la spéculation les tendances d'un Jacobi et d'un de Wette.

L'adversaire le plus sérieux et le plus puissant de Strauss fut Schleiermacher, dont l'école ne put que profiter des divisions intestines de l'école de Hegel.

Schleiermacher a su s'élever à une notion de Dieu, supérieure tout à la fois au panthéisme physique et logique et aux froides conceptions d'un déisme, dont nous avons retrouvé des traces jusque dans le supranaturalisme lui-même. Il a su opposer à des conceptions erronées et enracinées depuis des générations dans les intelligences, comme au sein des écoles, la religion dans sa dignité et dans son essence, en l'élevant au-dessus des sphères de la morale et de l'intelligence. Grâce aux efforts de son génie et à la profondeur de son sentiment religieux, il a su remettre en lumière avec une netteté et une précision, que ni Herder, ni les réformateurs eux-mêmes n'avaient su obtenir, la différence profonde, qui existe entre la religion et la théologie, la foi et le dogme, l'Eglise et l'école, et cette distinction, il a forcé ses contemporains à la reconnaître et à la proclamer.

La profondeur de sa piété, nourrie à l'école des frères moraves et

qui puise ses aspirations dans l'amour personnel pour le Sauveur, la richesse de sa vaste intelligence et son génie méthodique et plastique ont préparé les voies à une phase nouvelle et brillante de la théologie évangélique. La communauté des frères moraves a été la Monique de ce nouvel Augustin, et la philosopbie grecque, en particulier celle de Platon, la nourrice de sa noble intelligence. Il a régénéré surtout et retrempé la science dogmatique, en remettant en lumière le principe scripturaire et réformateur de la foi, et le témoignage, que se rend auprès de la conscience chrétienne la vérité évangélique par l'intervention toute-puissante et continue du Saint-Esprit. Cette accentuation énergique des droits de l'individualisme ne lui a pas fait perdre de vue le sentiment de la vie collective, et nous pouvons le considérer comme l'un des défenseurs les plus énergiques du grand principe de l'Eglise. L'Eglise lui fournissait, en effet, le trait d'union nécessaire et providentiel entre l'élément moral et l'élément religieux de la vie humaine, entre notre sentiment individuel et notre sentiment moral, entre la tradition et l'histoire, le présent et l'avenir; quelques-uns de ses disciples, entre autres de Drey et Möhler, ont même fait pénétrer quelques-unes de ses idées au sein d'une fraction importante de l'Eglise catholique.

La science de la morale n'a pas retiré de moins grands avantages de sa définition du bien et de son accentuation des droits de la vie individuelle, dont il voulait faire la base de l'organisation morale de l'bumanité, et en particulier de la société chrétienne. Ses travaux exégétiques ont donné l'exemple d'une critique aussi profonde que chrétienne, et ont communiqué une vie nouvelle à cette branche importante de la théologie, que la scolastique et la critique négative avaient comme desséchée. Ils ont en outre porté le dernier coup à la méthode fausse et dangereuse des textes isolés, en lui substituant l'exégèse d'ensemble, et en apprenant aux théologiens à relever et à analyser les diverses nuances dogmatiques de l'enseignement du Nouveau Testament, nuances, qui n'en rendent que plus saisissante et plus vivante l'unité supérieure de la croyance apostolique. Il assigne pour tâche à l'histoire ecclésiastique de retracer sous une forme réelle et vivante le développement dans les individus et les Eglises du principe régénérateur et moralisateur du christianisme. Ses monographies sur l'bistoire des dogmes (sur la dogmatique d'Athanase, de Sabellius, sur le dogme de l'élection) ont donné une impulsion sérieuse à cette discipline un peu négligée avant lui. Enfin la théologie pratique a trouvé, grâce à lui, la place qui lui revenait de droit dans l'encyclopédie des sciences théologiques.

Les débuts de Schleiermacher remontent à 1799. Nous le voyons à

cette époque, défenseur éloquent de la religion, opposer au rationalisme de Kant et de Fichte et au naturalisme du dix-huitième siècle les droits et la dignité de la religion, exposer dans un style classique son universalité et sa grandeur, et montrer enfin qu'elle n'est pas exclusivement une manifestation de l'intelligence ou un simple fruit de la volonté, mais une puissance indépendante et libre, qui pénètre et transforme l'homme tout entier, en lui apprenant à se consacrer sans réserve à Dieu et à entrer avec lui dans une communion de vie aussi intime qu'indissoluble. Quelque grandes que fussent son admiration et son amitié pour Schelling, il a su affirmer les droits de la religion et lui assurer dans sa dialectique la place, qui lui revient de droit à côté de la physique et de la morale.

Nous retrouvons dans les doctrines de Schleiermacher plusieurs des principes du panthéisme, mais nous devons ajouter que, bien loin de vouloir, comme les panthéistes modernes, diviniser la nature humaine, le grand penseur de Berlin n'a fait qu'obéir à la puissance mystique de son âme, et qu'il a d'ailleurs réagi contre ses propres entraînements, grâce à l'énergie de son sentiment moral. Il n'a voulu que formuler ainsi (dans ses Monologues) la dépendance absolue de l'homme vis-à-vis de Dieu, dépendance, qui assure sa liberté en face du monde. Ces deux ouvrages de sa jeunesse, qui sont vraiment le fruit de son expérience et de sa pensée intime, faisaient déjà pressentir la glorieuse carrière et le génie puissant et fécond de leur auteur.

L'influence décisive, que Schleiermacher a exercée sur tout le développement de la pensée contemporaine, exige que nous examinions avec détails l'ensemble de sa théologie. Relevons, en commençant, l'immense service qu'il a rendu à la pensée chrétienne, en l'affranchissant de l'antique antagonisme, qui existait dans son sein entre le rationalisme et le supranaturalisme, antagonisme, qui n'a pris fin que grâce à lui et à partir de 1820. S'il a réussi dans sa tentative, c'est qu'il a su leur opposer un principe supérieur, qui fondait dans une synthèse féconde les éléments vrais et durables, que renfermait chacun de ces deux grands systèmes, et qu'il ne s'est nullement borné à accomplir un rapprochement artificiel et arbitraire, en suivant une méthode trop chère à l'éclectisme. Schleiermacher a su élever sa conception vivante de la religion sur les ruines du supranaturalisme et du rationalisme, qui avaient adopté tous les deux une théodicée déiste, et n'envisageaient la religion que comme un pur attribut de la volonté et de l'intelligence et comme une simple méthode de connaître et d'adorer Dieu.

Chacun de ces deux systèmes renferme une part sérieuse de vérité;

le rationalisme a raison de vouloir substituer la conviction intime et l'assimilation personnelle de la vérité à une soumission impersonnelle et aveugle de l'âme sous le joug d'une autorité extérieure, et de travailler aussi à ramener l'accord entre le développement physique et les progrès de la vie morale; le supranaturalisme, par contre, repose sur une hypothèse légitime et est en droit d'affirmer que l'homme, qu'on l'envisage au point de vue de sa haute destinée ou de sa condition présente, ne peut compter sur ses propres forces et a besoin de l'appui de Dieu, enfin il enseigne avec l'Ecriture et l'expérience que le christianisme n'est à aucun titre l'épanouissement naturel du développement de l'humanité, et que Christ, bien loin d'être un rejeton naturel de la race, s'est incarné en vertu d'une dispensation surnaturelle, supérieure aux données de la raison.

Ces éléments, en apparence contradictoires et incompatibles, de la liberté et de l'autorité, de la foi personnelle et de la tradition, du domaine de l'idéal et du terrain de l'histoire, Schleiermacher est parvenu à les concilier en remettant en lumière le principe fondamental de la Réformation, la justification par la foi. Il a relevé la pierre angulaire de l'œuvre du seizième siècle, le principe matériel de la Réformation, sacrifié pendant deux siècles au principe formel, et a proclamé sa légitimité et sa raison d'être en face de la foi purement historique ou rationnelle. Il ne s'est pas contenté de défendre cette vérité si longtemps oubliée, il a mieux fait, il en a exposé toutes les richesses et toutes les grandeurs, et a su démontrer l'unité, la profondeur et le caractère profondément rationnel du christianisme. Il considère, à l'exemple des anciens théologiens, la foi comme une puissance à la fois primitive et divine, comme le rétablissement harmonieux des rapports immédiats et vivants entre Dieu et l'homme. Cette communion nouvelle, plus intime que la première, s'établit grâce au don que Dieu fait de Christ à l'humanité, grâce aussi à la contemplation spirituelle de la part de l'humanité de la personne historique de Christ, qui exerce sur elle une attraction sanctifiante. L'âme croyante se jette dans les bras du Rédempteur, dont l'action constante et miséricordieuse lui communique sa vie et son esprit, elle acquiert par son union avec le Christ le double sentiment de sa délivrance et de la puissance rédemptrice qu'il possède, c'est-à-dire de sa dignité de roi et de grand prêtre.

Cette transformation de l'âme humaine au contact de la grâce peut être envisagée à deux points de vue différents. Quand nous la jugeons du point de vue de notre vie coupable, à laquelle la rédemption peut seule rendre la paix qu'elle a perdue, nous la considérons comme un acte surnaturel et comme un miracle. Si nous l'apprécions, par contre,

à la lumière de notre communion avec Jésus, qui nous assure la possession immuable de son image et de son esprit, nous sommes portés à n'y voir que le couronnement de l'œuvre commencée par Dieu dès les premiers jours du monde au sein de l'humanité, œuvre qui correspond à sa constitution et à sa destinée. Si nous nous plaçons au point de vue de Dieu et de ses décrets éternels, la fondation de l'Eglise chrétienne et la personne de Jésus-Christ, tout en renfermant des éléments surnaturels, supérieurs à notre faible raison, nous apparaissent comme des actes naturels et rationnels de celui, dont l'esprit embrasse d'un seul regard le passé, le présent et l'avenir, et dont l'amour a déposé dans l'âme de l'homme une soif si ardente de sainteté et de salut, qu'il sera heureux d'accepter plus tard le salut offert sans distinction à tous. L'organisation spirituelle de l'homme, appelée par le plan primitif de Dieu à voir rayonner dans son sein toutes les activités et toutes les aptitudes de l'âme, est réduite dans sa condition présente à l'impuissance absolue de réaliser sa destinée. Bien loin de pouvoir surmonter sa faiblesse, elle a abandonné l'âme aux instincts de la chair, et a mérité la juste sentence, que la parole inspirée a prononcée contre elle. Toutefois l'union entre l'Esprit-Saint et l'âme humaine ne saurait s'accomplir que dans l'esprit lui-même, qui en répand et en communique l'action bienfaisante à tout l'organisme physique et moral.

On doit donc enseigner que l'assimilation personnelle du christianisme présuppose déjà du côté de l'âme convertie une communion primordiale avec Christ, c'est-à-dire un élan instinctif de l'âme vers le Rédempteur, que l'apparition historique et l'appel direct de Jésus transforment en une réceptivité sympathique, qui trouve en lui sa satisfaction et sa paix. L'esprit humain, il est vrai, est différent, non-seulement en qualité, mais aussi en principe, de l'esprit (Πνεῦμα) chrétien. Sans le secours de Christ il lui est impossible de passer par le seul déploiement de ses forces de l'état passif de la réceptivité à l'activité personnelle et libre. On peut donc affirmer que l'esprit chrétien n'est pas implicitement renfermé dans l'esprit humain envisagé d'une manière générale, et c'est en cela que consiste la vérité du supranaturalisme contre toutes les théories plus ou moins pélagiennes. Ce n'est là, toutefois, qu'une face de la vérité. Le principe fondamental de l'unité constitutive du plan créateur et du développement progressif de la vie morale au sein de l'humanité exige que l'on admette également l'unité de l'esprit chrétien et de l'esprit humain, unité fondée sur le désir de celui-ci de posséder la grâce, sous la réserve de l'intervention nécessaire de Jésus-Christ. On retomberait assurément dans le rationalisme pur, si l'on se contentait de ne voir dans l'esprit chré-

tien que la manifestation de l'esprit humain sous sa forme supérieure et définitive.

Mais il ne s'agit pas ici d'une simple distinction relative entre le plus ou le moins, et l'on peut éviter facilement cet écueil, si l'on réunit dans une formule définitive les éléments vrais du supranaturalisme et du rationalisme, si l'on affirme que le νοῦς ou esprit humain est un avec l'esprit chrétien, et à ce point de vue une forme inférieure de celui-ci, mais une forme inférieure, qui ne peut s'élever d'elle-même jusqu'à son principe idéal. Plus l'esprit humain aspire après la communion de l'esprit chrétien, plus il proclame par son aspiration même que, s'il est incapable d'agir et de progresser par ses propres forces, il est mûr pour le don de la grâce qui s'abaisse jusqu'à lui. Comme on le voit, Schleiermacher a réduit à rien l'antagonisme, en apparence inconciliable, du rationalisme et du supranaturalisme, et ce résultat ne peut être que confirmé par l'étude approfondie des deux tendances. Ce que nous appelons l'esprit humain et l'esprit chrétien, c'est-à-dire la raison générale et la grâce, constitue un seul principe identique, puisque la raison n'est pas en réalité autre chose que le lien, qui rattache les facultés de l'homme à ce principe divin, que Christ est venu lui apporter, et que l'esprit chrétien peut être envisagé comme l'épanouissement suprême de la raison, dont il n'est pas, toutefois, la résultante.

Aussi le christianisme, bien qu'il diffère réellement de la raison humaine faible et limitée en elle-même, est-il profondément rationnel dans son principe. Il n'y a donc rien de contradictoire dans la double affirmation que le christianisme, supérieur et inaccessible à la raison, en tant qu'il ne procède point d'elle directement, a été révélé au monde pour elle et dans son intérêt, puisqu'il réalise et dépasse ses aspirations les plus sublimes, et qu'il la met en possession des biens, après lesquels elle avait soupiré dès les premiers jours. Schleiermacher suit à l'égard du double principe de la nature et de la grâce la marche, qu'il avait adoptée dans son étude du rationalisme et du surnaturel. La nature enseigne ce que l'esprit peut devenir par lui-même et dans ses rapports avec les autres fonctions de l'organisme humain, et la grâce comprend la venue et l'action spirituelle de Christ.

S'il en est ainsi, il n'existe entre la nature et la grâce aucune antinomie irréductible. Bien plus, la nature (étant admis qu'elle est accessible à la grâce) n'existe telle qu'elle est que dans le cas où la grâce possède une existence réelle, et de son côté la grâce n'a de réalité que dans ses rapports avec la nature humaine. Il est vrai que le naturalisme affirme l'identité du développement de l'homme à l'état de nature et sous l'action de la grâce, tandis que le supranaturalisme éta-

blit une ligne de démarcation absolue entre ces deux modes d'activité de l'humanité. Cette contradiction, qui semble au premier abord fondamentale, perd toute importance, quand on l'examine à la lumière d'un principe supérieur. Elle n'a de valeur qu'en tant que nous appliquons à la manifestation historique du christianisme notre tendance fondamentale vers l'empirisme. Le supranaturalisme est dans le vrai en étudiant uniquement la question au point de vue expérimental de la nature humaine et de ses aptitudes. Il est certain que, pour tout observateur qui l'aborde sous cette face, le christianisme est essentiellement surnaturel, et que l'action exercée par la personne de Christ sur l'âme humaine, ainsi que la transformation qu'il y a accomplie, dépasse de toute la hauteur d'un principe la capacité des seules puissances de la raison.

Il n'en est plus de même quand le supranaturalisme maintient le caractère surnaturel du christianisme, en se plaçant sur le terrain de l'absolu, c'est-à-dire de Dieu et de l'idée, que Dieu a conçue de l'humanité en la créant. Ici le rationalisme recouvre tous ses droits, et a raison d'affirmer que l'unité du plan divin présuppose le caractère naturel de l'apparition de Jésus-Christ, puisque Dieu embrasse d'un seul regard les manifestations diverses de son plan unique, que la faiblesse et le caractère limité de la raison humaine ne lui permettent de saisir que d'une manière relative et sous des aspects divergents. On ne saurait sans arbitraire séparer en Dieu le plan de la rédemption du plan primitif de sa volonté créatrice. Ces deux plans se fondent au sein de la pensée divine dans une unité harmonique et indivisible.

Il en résulte que l'œuvre de la création trouve son épanouissement dans l'envoi de Jésus-Christ sur la terre et que l'on doit admettre, par conséquent, que la création première a été de tout temps capable de comprendre et de s'assimiler l'œuvre rédemptrice et régénératrice de Jésus-Christ, lors de son entrée providentielle dans le grand courant du développement historique de l'humanité. Bien que nous retrouvions des idées déterministes dans ces dernières propositions de Schleiermacher, qui ne craint pas de faire rentrer le mal lui-même dans le plan divin, le point particulier, que nous venons d'exposer, n'en reçoit aucune atteinte. L'union intime des deux manifestations du même plan divin dans la création et dans la rédemption subsiste, dans le cas même où le péché est considéré comme un acte de la liberté humaine, que l'on admette que Dieu n'a pas prévu le péché, ou que le péché l'a pris par surprise.

Nous pouvons donc affirmer avec Schleiermacher que la nature est l'épanouissement du plan divin dans le temps et dans l'espace, et par cela même nous constatons la nécessité d'une conception de la nature

supérieure à la théorie vulgaire du rationalisme et du pélagianisme, conception, qui renferme implicitement la venue de Jésus sur la terre. Observons seulement que l'incarnation ne doit être nullement envisagée comme la résultante du développement de la race ou de la raison humaine, mais comme une manifestation spéciale de la volonté de Dieu, qui se rattache par son idée éternelle au plan primitif de la création.

La foi en Jésus-Christ nous associe à son impeccabilité et à sa paix céleste et nous communique l'expérience joyeuse et intime de notre délivrance. Nous sommes de fait réconciliés avec Dieu, qui nous voit, pour ainsi dire, à travers Jésus-Christ, dont il nous considère comme une partie intégrante. Christ a confié le principe de la vie nouvelle à l'Eglise, qui a pour mission de le développer et de le faire connaître par une prédication fidèle à l'humanité tout entière, appelée à s'identifier progressivement avec le christianisme. Toutes les religions actuellement existantes seront tôt ou tard absorbées dans le christianisme. L'essence même du christianisme consiste dans la rédemption accomplie par Jésus de Nazareth, rédemption, qui doit devenir de plus en plus la nourriture de l'âme croyante, et dans laquelle nous devons voir la forme la plus parfaite de l'idée de Dieu en l'homme, idée, qui est elle-même la manifestation supérieure de la vie consciente de l'âme individuelle.

Cette définition du christianisme garantit suffisamment l'Eglise de tout alliage impur. Elle renferme, en effet, les deux grandes idées de la rédemption de l'humanité et de la personne de Christ. L'idée de la rédemption disparaît dans les systèmes, qui reconnaissent à l'âme humaine la puissance de se sauver par elle-même, ou qui la proclament radicalement incapable de recevoir la grâce divine. Ces deux erreurs constituent le pélagianisme et le manichéisme, qui impliquent, s'ils sont fondés, la superfluité ou l'impossibilité de la rédemption. La définition chrétienne de la personne de Christ demande impérieusement qu'on lui assigne la puissance absolue de racheter et de sauver les âmes. Si, tout en reconnaissant le caractère exceptionnel de sa personne et de ses attributs, on n'admet pas la réalité de son humanité, on retombe dans le docétisme, puisque que l'on enlève à Jésus-Christ toute action historique sur l'humanité, c'est-à-dire la plénitude de la vertu rédemptrice. Si, par contre, tout en professant son humanité parfaite, on lui refuse les attributs surnaturels de la filiation divine, qui peut seule lui permettre de racheter les hommes de tous les siècles, c'est-à-dire si on le proclame un homme hors ligne, mais rentrant dans la catégorie de l'humanité pure, on retombe dans l'hérésie ébioniste, qui sape à la base l'idée de la rédemption.

Toutefois Schleiermacher ne refuse pas d'une manière absolue à cette dernière conception, sous quelque forme d'ailleurs qu'elle apparaisse, le caractère spécifiquement chrétien, et se borne à exiger d'elle une transformation conforme à la véritable notion de la personne de Jésus. Il voit en Jésus-Christ le Rédempteur, pierre angulaire du christianisme, l'union de l'idéal et de la réalité, du Fils de Dieu et du fils de l'homme. C'est en Jésus que nous trouvons l'épanouissement définitif du sentiment religieux, et la présence parfaite de Dieu dans l'âme humaine dans les limites de la puissance de réceptivité de la créature. Dieu se révèle à l'homme en Jésus comme le Tout-Puissant, le Saint et le Juste, mais surtout comme la sagesse et l'amour ; nous n'avons point à attendre une révélation supérieure, qui d'ailleurs n'aurait aucune raison d'être, puisque le fidèle est assuré de posséder dans sa communion avec Jésus un principe, qui lui permet d'atteindre la perfection, et qu'il sait reconnaître des ennemis de Jésus dans tous les obstacles, qui se dressent encore entre lui et son âme.

On pourrait objecter le caractère problématique de l'union en Jésus de l'idéal et de la réalité, en affirmer l'impossibilité, déclarer enfin que, même dans le cas où nous pourrions concevoir l'idéal, cette conception n'entraîne nullement le fait de sa réalisation historique, pas plus que l'apparition historique de Jésus-Christ ne peut servir de garant à sa perfection idéale, qui est toute spirituelle et toute intérieure? Schleiermacher répond que l'impossibilité de la réalisation historique du type idéal pressenti par notre intelligence entraînerait l'impossibilité de notre vocation morale, et donnerait, en dernière analyse, naissance à une théorie mélangée de manichéisme et d'ébionisme. S'il faut donc admettre comme possible l'incarnation de l'idéal en Jésus, on doit répondre simplement à ceux qui proclament l'impossibilité pour l'esprit humain de reconnaître l'idéal dans la manifestation historique, que quiconque veut faire cette expérience, et se soumettre à l'action de Jésus avec le désir sincère de la délivrance et du pardon, reçoit et acquiert la certitude de sa puissance rédemptrice.

Il concède, il est vrai, que la démonstration *à priori*, dont le point de départ est l'idée de l'archétype, n'aboutit pas nécessairement à la réalité historique et que, de plus, il existe une connaissance historique, qui tend à laisser disparaître l'idéal dans l'objet lui-même, c'est-à-dire à absorber le Christ idéal dans Jésus de Nazareth. Mais il résout la difficulté, en affirmant l'existence d'une conception intermédiaire et mixte, tout à la fois historique et idéale. Cette conception permet à l'intelligence d'obtenir, par la seule voie qui lui soit ouverte, la connaissance réelle et adéquate de l'unité de l'idéal et de la vérité histo-

rique dans la personne de Jésus, qui est soumise à son étude et à son acceptation. Nous voyons souvent les connaisseurs rester froids et indifférents devant une œuvre d'art, jusqu'à ce qu'une influence heureuse, établissant comme un courant sympathique entre la pensée de l'artiste et l'âme de celui qui contemple l'expression sensible de son idée, mette celui-ci sur la voie de l'inspiration primitive de l'artiste et de la beauté plastique de l'œuvre, qui lui sert d'enveloppe. Il en est de même de l'instinct de la loi qui, bien loin de reposer, comme un observateur superficiel pourrait le croire, sur l'arbitraire de l'opinion individuelle, n'est en dernière analyse que l'écho de la révélation historique et de l'action profonde exercée par elle.

Nous retrouvons dans cette pensée de Schleiermacher, et sous une autre forme, l'axiome favori de « l'empirisme métaphysique » de Schelling, empirisme, qui n'est pas autre chose que la perception par la foi de l'unité de la vérité métaphysique et de la vérité historique, perception, que l'on ne saurait confondre à aucun titre avec la simple foi historique, ou la seule conception logique de certaines vérités nécessaires. L'objet, que la foi saisit sous une forme active et vivante, est une réalité puissante plus encore qu'une idée sublime.

La dignité de Jésus-Christ peut être clairement reconnue par l'âme, parce qu'elle a sa source dans les régions de l'essence divine et de la conscience que l'homme a de Dieu, c'est-à-dire du sentiment religieux, sans qu'elle concerne nécessairement pour cela les diverses sphères de la vie physique et spirituelle, qui ne relèvent pas directement d'elle. Ce qui lui assure une autorité prépondérante et décisive, c'est qu'elle renferme en soi toute la vie religieuse de l'âme. La connaissance de la vérité de la personne de Christ, que la foi peut acquérir, connaissance sûre et satisfaisante en elle-même, puise sa plus grande valeur dans l'expérience, que nous sommes appelés à faire dans nos progrès vers la perfection finale, de la félicité ineffable et de la pureté infinie, dont cette personne est pour nous la source inépuisable et parfaite. Christ communique cette expérience intime à tous ses disciples par le déploiement continu de sa triple dignité de prophète, de roi et de souverain sacrificateur.

Schleiermacher insiste tout particulièrement sur l'œuvre et sur les souffrances du Christ, grand prêtre de l'humanité ; il sait nous le montrer plein de sympathie pour nos misères, s'y associant et nous associant en même temps à son œuvre et à son triomphe. Dieu envisage et traite tous ceux que Jésus a associés à son œuvre, comme les cohéritiers de son Fils, et comme les héritiers légitimes de son œuvre rédemptrice. Ce point de vue supérieur enlève toute valeur excep-

tionnelle à tous les arguments du vieil arsenal supranaturaliste, arguments empruntés aux miracles, à l'inspiration et aux prophéties, et leur substitue avec avantage l'argument décisif du témoignage, que se rend à lui-même le christianisme, dont la puissance, toujours jeune et toujours actuelle, ne cesse de se déployer dans le monde, et en particulier dans le sanctuaire intime de l'âme. Il établit aussi la faiblesse et l'indignité de la crainte timorée et peu croyante professée par certaine ortbodoxie à l'égard de la science et de la critique. La confiance exclusive dans la démonstration rationnelle des vérités du salut a fait naître nécessairement une méfiance fausse et dangereuse à l'égard de la puissance intrinsèque du christianisme, et de sa faculté de s'accréditer directement auprès de l'âme humaine.

Le rôle légitime que Schleiermacher assigne à la foi, en remontant aux premiers principes de la Réforme, lui permet d'établir une distinction sérieuse et motivée entre elle et le dogme. Les théologiens de tous les temps, en particulier les intellectualistes et les supranaturalistes, les ont trop souvent confondues, parce qu'ils appelaient foi l'acceptation pure et simple des enseignements mystérieux de la révélation surnaturelle. Il est facile de montrer que la doctrine n'est ni la rédemption, ni l'efficace de la rédemption, et que le but, que Dieu s'est proposé et qu'il nous a fait connaître dans l'envoi de Jésus-Christ, est le rétablissement de la communion primitive entre lui et l'humanité par la foi au Rédempteur. La communion vivante constitue la piété chrétienne, qui n'est pas, comme l'estime le vulgaire, un simple changement dans les maximes de l'intelligence et de la vie pratique.

Schleiermacher reconnaît, il est vrai, l'indépendance relative de la doctrine vis-à-vis de la foi; il faut que la prédication évangélique s'adresse à l'âme humaine, pour faire naître en elle la foi; mais il a soin d'ajouter que cette foi, profondément distincte du dogme savant et logique, est éminemment pratique et simple, et repose sur l'acceptation et sur l'assimilation du Sauveur, qui s'offre à elle comme un consolateur et un ami. Le dogme apparaît toujours à la suite de la foi dont il est l'évolution rationnelle, et constitue la formule scientifique de la croyance de l'Eglise dans les phases successives de son développement historique. Il est l'expression réfléchie des données de l'âme chrétienne et des divers milieux, dans lesquels elle se trouve placée; aussi en subit-il l'influence variable, et ne saurait-il reproduire ni la certitude, ni la fixité de la prédication évangélique. Jamais le dogme ne pourra aspirer à une autorité égale à celle de l'Ecriture sainte, qui possède la valeur et la sanction du document historique le plus ancien et le plus autorisé.

Comme on le voit, Schleiermacher accorde dans son système à la tradition et à l'Eglise une valeur et un rôle, que la dogmatique évangélique leur avait le plus souvent refusés. Il a relevé, il est vrai, le trait qui distingue profondément du catholicisme, pour lequel l'individu disparaît dans l'Eglise, le protestantisme, qui relie étroitement l'idée d'Eglise aux rapports de l'âme individuelle avec Jésus-Christ. Il n'en affirme pas moins avec la plus grande netteté que l'individu n'acquiert la connaissance de la foi que par le ministère de l'Eglise; il va même jusqu'à déclarer que c'est l'Eglise, représentant visible de Jésus-Christ, qui communique le Saint-Esprit à chaque génération nouvelle, et que le Saint-Esprit n'agit jamais en dehors d'elle. Il a soin, toutefois, d'y rattacher étroitement les saintes Ecritures, dont elle a reçu le dépôt, et les sacrements, qu'elle administre. Il ne va pas sans doute jusqu'à enchaîner le Saint-Esprit aux institutions de l'Eglise terrestre, et à accorder l'inspiration plénière à tous ses actes, quels qu'ils soient. Il n'en est pas moins certain qu'il a assigné à la tradition une valeur extrême, parce qu'il voulait une base solide pour la continuité du développement historique du christianisme.

Il a exercé, à ce point de vue, une grande influence sur plusieurs théologiens catholiques, entre autres sur de Drey, Möhler, Klee, Staudenmaier et Léopold Schmidt. Ses vues larges et fécondes sur l'Eglise, sur ses souffrances, ses misères et les lois de son développement, jointes à l'intérêt profond qu'il éprouvait pour l'unité de l'Eglise et de l'œuvre de Christ sur la terre, lui ont inspiré un ardent désir de mettre fin aux nombreux schismes qui la divisent, et de provoquer l'union sur le terrain pratique de la foi et de la charité. Il a défendu les principes de l'union comme théologien et membre de l'Eglise, dans les conseils et les consistoires, aussi bien que sur le terrain de la science. Sa Dogmatique, publiée en 1821, trois cents ans après les *Loci* de Mélanchthon, a la prétention de représenter les idées et les tendances du protestantisme, revenu, après trois siècles de lutte, à son unité primitive. Elle respire un profond sentiment de tolérance bienveillante à l'égard de l'Eglise romaine, tout en reconnaissant que l'opposition fondamentale des deux tendances n'a pas encore porté tous ses fruits. Cette attitude pacifique lui est inspirée par la conviction, que l'Eglise catholique est séparée de l'Eglise protestante moins encore par ses tendances antiévangéliques, que par le caractère symbolique de son génie et de sa piété.

Schleiermacher, en insistant surtout sur l'essence du christianisme, a su ramener l'Eglise évangélique sur le terrain des principes, et faire régner dans la science, comme dans l'Eglise, un esprit plus libéral et plus large. L'axiome fondamental de sa théologie est, que l'on doit

estimer la valeur de chaque dogme d'après le rôle qu'il joue dans l'ensemble du christianisme, et d'après les liens qui le rattachent aux premiers principes. Bien que cet axiome n'eût jamais été complétement oublié, il avait été en fait tellement relégué sur l'arrière-plan, que l'on peut considérer comme une révélation nouvelle l'affirmation de Schleiermacher, qui ne faisait, cependant, que développer sous une forme systématique le principe formulé par saint Paul dans 1 Cor. III, 10-15, principe, qui établit une démarcation profonde entre le fondement, qui est Christ, et l'ouvrage de chacun, qui sera manifesté.

Ce principe nous met à même de comprendre l'attitude de Schleiermacher et ses principes ecclésiastiques en face des diverses tendances théologiques de son époque. Sa ligne de conduite à l'égard des deux grandes communions protestantes, n'a nullement pour mobile le désir de s'affranchir de tout joug dogmatique, mais bien plutôt le retour aux véritables principes. Bien éloigné de professer en matière de foi l'indifférence à l'égard des formules, c'est à la dogmatique qu'il a consacré ses plus grandes veilles. Il considère comme le premier devoir de l'Eglise de se rendre un compte toujours plus exact de sa foi, et il n'a jamais obéi à des calculs intéressés dans son désir d'assurer les succès de l'union.

Schleiermacher a professé toute sa vie l'opinion, que les divergences entre le luthéranisme et le calvinisme n'offrent aucun caractère fondamental, et que les rameaux divers de ces deux grandes communions ont pris naissance sur un même tronc, et sont l'expression d'une même vérité, conçue sous des aspects différents et nécessaires. Il en conclut à la nécessité d'un rapprochement, et en assigne la tâche à la théologie de son temps, qui ne doit pas accepter la solidarité des erreurs d'un autre âge, et qui d'ailleurs a été contrainte par le milieu moral et intellectuel, sous l'action duquel elle a grandi, de subir et d'accepter au sein de chaque communion des divergences plus sérieuses et plus profondes encore. L'union doit avoir pour but et pour résultat la communion vivante et fraternelle, qui n'entraîne de part et d'autre ni les concessions de la faiblesse, ni les calculs de l'intérêt (1).

(1) Ces idées ont été développées avec autant de talent que de puissance, dans l'article « Union, » rédigé par Twesten pour l'Encyclopédie théologique de Herzog. Il montre l'impossibilité d'une Eglise une et immuable ici-bas, il en tire la nécessité logique et pratique, dans laquelle chaque Eglise se trouve placée par ce seul fait, d'affirmer sa communion de foi avec les Eglises sœurs, en dépit de la diversité plus ou moins profonde des rites et des formules. Il proclame enfin comme un devoir de conscience la communion vivante et réelle d'Eglises, qui sont d'accord entre elles sur les articles fondamentaux. Pages 775 et suiv.

L'Eglise, ramenée au sentiment de l'essence véritable de la Réforme, peut et doit rétablir l'accord harmonique de ses institutions avec son développement intellectuel et scientifique, grâce à la réconciliation des Eglises particulières sur le terrain de la vie ecclésiastique. Elle saura montrer par cette ligne de conduite qu'elle est capable de reconnaître les signes du temps et de saisir la distinction nécessaire, qui existe entre les vérités fondamentales du christianisme et les formules diverses, que les Eglises particulières ont élevées sur cette base commune, c'est-à-dire entre la religion et le dogme. Elle saura enfin, si elle est fidèle, repousser de son sein toutes les tendances extrêmes et sectaires, qui ne peuvent subsister que grâce à cette confusion déplorable, et elle repoussera toute solidarité avec un intellectualisme, qui, sous quelque forme qu'il apparaisse, et quelque tendance qu'il favorise, négation ou orthodoxie, Eglise ou individualisme, n'a d'existence qu'en tant qu'il maintient cette confusion au sein des esprits. Cette ligne de conduite, fidèlement suivie, lui permettra de rendre un service signalé à la foi, en remettant en lumière le véritable principe évangélique, et en rendant impossible toute atteinte portée à sa pureté, atteinte d'autant plus dangereuse que, à toutes les époques et dans toutes les Eglises, elle a permis aux opinions individuelles de prendre un faux principe pour base de leur dogmatique, et d'élever à la valeur d'un principe leurs vues particulières, qui n'avaient qu'une valeur plus ou moins relative dans l'ensemble de l'enseignement évangélique, dont elles ont compromis l'unité et troublé l'harmonie.

C'est à cette erreur fondamentale, et à cet oubli du principe constitutif de l'Evangile et de la Réforme, que l'on doit attribuer les luttes confessionnelles, et l'importance exagérée attachée par chaque Eglise à sa tradition, à sa conception particulière des sacrements et du ministère évangélique, enfin à l'autorité absolue du canon, auquel elles ont sacrifié les droits de la critique aussi bien que du principe matériel de la Réformation. Il est incontestable que la Réforme repose sur la base évangélique de la justification par la foi en Jésus-Christ; or, en donnant une valeur égale à tous les dogmes, qui en découlent, on transforme le principe en une simple formule, et, comme il est nécessaire que toute Eglise et toute dogmatique aient un point de départ, il en résulte que les systèmes théologiques, qui ont cessé de mettre l'accent sur le principe de la justification par la foi, sont amenés à lui en substituer un autre, tantôt l'autorité de l'Eglise, et tantôt le canon des Ecritures, ou la raison humaine. La conséquence nécessaire est un affaiblissement du vrai principe, qui compromet la valeur et l'existence du système tout entier.

On peut dès lors comprendre le véritable caractère de la valeur assignée par Schleiermacher à la tradition. La tradition, à ses yeux, n'est pas autre chose que la puissance du témoignage chrétien, sans cesse renouvelée par l'action du Saint-Esprit, puissance qui s'affirme à l'âme par la prédication et par le ministère de l'Eglise, et qui puise dans l'Ecriture sainte sa règle et son inspiration. Les chrétiens acceptent le témoignage de l'Ecriture sainte, grâce à l'expérience personnelle, qu'ils sont appelés à faire de l'œuvre rédemptrice, que Jésus accomplit en eux par l'action de son esprit, bien plus que par des arguments rationnels et historiques, ou par l'autorité de l'Eglise. Nous croyons en Jésus-Christ par le ministère de l'Ecriture sainte et de la prédication évangélique, mais notre foi en la Bible repose directement sur le témoignage et sur l'action spirituelle de Jésus-Christ. Aussi la tradition ainsi comprise n'est-elle pas autre chose que la succession vivante des expériences intimes de chrétiens pratiques et sincères, expériences, qui reposent sur l'action immédiate de Jésus-Christ, et qui conservent dès lors leur indépendance relative en face de l'Ecriture sainte elle-même.

Schleiermacher, réformé de naissance et élevé dans les écoles moraves sous l'influence des idées luthériennes, n'appartient en réalité à aucune de ces deux grandes communions. Il a réuni dans son esprit le mysticisme luthérien à la tendance réfléchie et dialectique des Eglises réformées, et a acquis, grâce à cette union féconde, une méthode scientifique aussi profonde qu'originale. Le courant luthérien se révèle dans sa pensée par l'indépendance relative que, à l'exemple de Luther, il assigne au principe matériel, en l'appliquant aux questions d'exégèse, de critique et de canonicité, dans la valeur qu'il accorde à la tradition et à l'histoire ecclésiastique, sans lui sacrifier, toutefois, les droits de la liberté chrétienne, dans le rôle plus important, qu'il fait jouer en théologie à la nature et au corps (rôle, qui a une grande influence sur la tractation des questions de morale et du symbolisme dans le culte), enfin dans l'accent, qu'il place sur l'universalisme de la grâce à l'opposition du calvinisme rigide, et sur l'amour plutôt que sur la justice dans les jugements, qu'il porte sur la valeur de l'Ancien Testament dans ses rapports avec le Nouveau, et sur le développement de l'activité morale du chrétien régénéré en contact avec le monde. Le courant réformé, par contre, se révèle dans sa négation de la liberté humaine en face de la toute-puissance de Dieu, dans sa conception large et vivante de la sphère du monde moral, enfin de la transformation morale de la vie du chrétien et de l'organisation ecclésiastique. Il a su unir à l'importance dogmatique, que les symboles luthériens assignent à l'Eglise, le

caractère moral et pratique, que le calvinisme lui a imprimé de bonne heure.

Nous avons relevé les points, sur lesquels Schleiermacher établit une ligne de démarcation profonde entre le christianisme primitif et historique, et les erreurs qui ont voulu, ou qui voudraient encore à tort, y obtenir droit de cité. On a pu relever le fait, qu'il n'insiste que sur les hérésies anthropologiques et christologiques, et qu'il a complétement laissé de côté les erreurs du domaine de la théologie pure. Son principe de la dépendance absolue de l'homme vis-à-vis de Dieu a spécialement pour but de revendiquer pour le christianisme la première place parmi les manifestations historiques du monothéisme, et d'établir une distinction réelle et profonde entre la théodicée chrétienne et les données de la philosophie sur Dieu, données, qui constituent la soi-disant religion naturelle, et qui n'ont jamais pu, dans tout le cours des siècles, donner naissance à de véritables communautés religieuses. S'il ne s'est pas occupé spécialement du déisme et du panthéisme, c'est qu'il les envisage comme des théories purement philosophiques. On doit regretter, toutefois, qu'il n'ait pas établi une troisième classe d'erreurs théologiques, qui offrent pour le penseur de certaines affinités soit avec le pélagianisme et l'ébionisme, soit avec le manichéisme et le docétisme.

Il y a là le fruit d'une des lacunes les plus graves, et les plus fécondes en conséquences, du système de Schleiermacher. Nous ne retrouvons, en effet, chez lui aucune théorie nette et précise. Dans son ardeur à assurer à la religion une indépendance et une spontanéité absolues en face des divers systèmes philosophiques, il va jusqu'à ne voir dans le sentiment religieux qu'un mouvement de l'âme individuelle, indépendant de toute connaissance concrète et objective de l'existence de Dieu. Assurément son grand principe de la dépendance absolue de l'homme vis-à-vis de Dieu exclut *à priori*, et avec une égale netteté, la conception déiste du monde indépendant d'un Dieu simple premier moteur, aussi bien que l'idée panthéiste d'un monde Dieu, et d'un homme en possession de la connaissance ou de la liberté absolue. Il n'en est pas moins vrai que ses axiomes dogmatiques laissent une grande place au déterminisme, et peuvent fournir des armes aux théologiens, qui renferment sans réserve les individualités dans le cercle immuable des lois de la nature, ou qui rattachent chaque mouvement de l'âme à une action de la force divine, en lui enlevant ainsi toute liberté et toute spontanéité. Nous voyons reparaître ainsi le pélagianisme déiste et le docétisme panthéiste, sous une forme d'autant plus dangereuse, qu'elle est indirecte et voilée.

Le déterminisme fondamental du système de Schleiermacher, qui

met exclusivement l'accent sur la toute-puissance de Dieu, nous explique pourquoi il n'assigne qu'un rôle relatif et précaire à ceux des attributs de Dieu, la justice et la sainteté, sur lesquels reposent tout à la fois la liberté, la responsabilité et la faute de l'homme; pourquoi aussi il n'a pas su reconnaître la valeur et la beauté de l'ancienne alliance, bien qu'il conçoive la toute-puissance d'une manière spirituelle, et qu'il la voie se manifester dans l'Evangile sous la forme de la sagesse et de l'amour. Ces théories s'expliquent parfaitement, quand on tient compte du fait, que Schleiermacher nie la possibilité pour l'intelligence de saisir et de comprendre Dieu, et envisage, à l'exemple de Jacobi, le sentiment religieux de la piété individuelle comme la seule forme, sous laquelle l'absolu soit accessible à l'âme. L'idée de la personnalité lui semble indigne de la grandeur infinie de Dieu.

Schleiermacher a exposé dans sa dialectique l'ensemble de ses principes. Il y démontre que l'on doit admettre un principe transcendental et absolu, appelé Dieu, dans lequel toutes les antinomies du monde physique et moral retrouvent leur synthèse possible et réelle, de même que la connaissance constitue pour la pensée l'unité supérieure du dualisme primitif et nécessaire entre la pensée et l'être, de même aussi que, dans le domaine de la volonté, l'action rétablit l'harmonie entre les deux principes du sujet qui veut, et de l'objet qui est voulu.

L'union absolue en Dieu des antinomies du monde sensible assure seule leur union partielle dès à présent, autrement elles resteraient éternellement étrangères les unes aux autres, et rendraient impossible la connaissance, aussi bien que l'action de l'âme. La raison doit donc accepter Dieu dans la mesure de la possibilité de la connaissance et de l'action. Nous ne pouvons pas aller plus loin dans notre intelligence de l'essence divine, et ne devons voir dans la philosophie qu'une science purement humaine. La théologie, pas plus que la philosophie, ne nous assure la connaissance théorique de Dieu; elle est, aux yeux de Schleiermacher, la science du sentiment religieux chrétien, c'est-à-dire de la piété individuelle, qui présuppose une cause absolue, unité suprême du monde; cette science doit concourir à l'édification de la société religieuse, qui est l'Eglise, son œuvre est essentiellement pratique et n'a que peu à faire avec la théorie. Nous devons donc soustraire la théologie aux incertitudes et aux transformations successives des systèmes philosophiques, parce que la vie religieuse a son cercle particulier d'activité, profondément distinct de la pensée et de la volonté pures.

Bien que nous ne puissions, d'après Schleiermacher, rien affirmer et rien connaître de l'essence divine, sa méthode particulière aboutit a

la négation d'une trinité substantielle en Dieu, qui n'est à ses yeux que l'unité absolue de tous les contraires. Toutes les distinctions contradictoires et toutes les antinomies, qui frappent et confondent notre raison, procèdent du monde visible, et il en résulte que l'on ne doit assigner à la trinité qu'une valeur transitoire et actuelle. Cette théodicée ne fait que reproduire les enseignements du passé, et tire les conséquences logiques et dernières de la doctrine de la simplicité de Dieu et de l'indivisibilité de ses attributs. Schleiermacher, en procédant ainsi, a oublié une question fondamentale, puisqu'il n'a pas cherché à expliquer comment les antinomies du monde actuel (dans le cas, où elles ne sont pas des apparences sans réalité et de simples conceptions de la pensée individuelle, ce qui ne ferait, d'ailleurs, que soulever d'autres difficultés inextricables), peuvent procéder de l'unité absolue, dont la simplicité éternelle exclut toute idée de distinction et de variété; comment aussi le plan divin de l'univers est compatible avec la multiplicité infinie des éléments divers, dont l'ensemble constitue l'unité divine, s'il n'y a pas en Dieu un principe de variété aussi bien que d'unité.

Schleiermacher conçoit, toutefois, Dieu non-seulement comme l'être unique, au sein duquel viennent se concentrer toutes les antinomies, mais encore comme le principe, qui tire et développe de son propre fonds la première antinomie et toutes celles qui en découlent. On pourrait concilier ces théories si diverses du grand penseur en disant, qu'il pose simplement Dieu comme l'unité, en face de la variété éternelle du monde, dans lequel il voit un corrélatif de Dieu, ou comme l'absolu, qui embrasse dans son unité suprême Dieu et le monde. Cette solution ne saurait suffire, puisque Schleiermacher envisage Dieu non pas simplement comme la force suprême, mais comme le principe unique et absolu et comme la totalité de l'univers et de ses lois. De plus, cette solution enlèverait à Dieu le caractère de l'unité absolue, en le transformant, par le fait de son union avec le monde, en une antinomie absolue, qui réclamerait à son tour une unité supérieure.

Il est manifeste, après toutes ces considérations, qu'il existe dans la théodicée de Schleiermacher une lacune d'autant plus regrettable, qu'elle établit entre Dieu et le monde un abîme aussi absolu que celui du déisme, et qu'elle entraîne des conséquences contraires à la profondeur et à l'inspiration fondamentale de son sentiment religieux. On peut dire aussi que l'infinité, qu'il assigne à l'unité divine, présente de trop grandes analogies avec l'indéterminé. Si nous devions concevoir Dieu comme un être absolument indéterminé, comme la synthèse de tous les contraires dans le sens d'une indifférence ab-

solue à leur égard, nous obtiendrions un Dieu insensible aux antinomies du fini et de l'infini, de l'être et du devenir, de la vérité et du mensonge, enfin du bien et du mal. L'unité de semblables antinomies n'aboutit en dernière analyse qu'à une conception monstreuse et qu'à une impossibilité logique; on ne serait pas même dans le cas de pouvoir dire ce que Dieu n'est pas, puisqu'il renfermerait toutes les contradictions. Nous devons remarquer, toutefois, que Schleiermacher n'a jamais été aussi loin, et qu'il a dû, par conséquent, formuler quelques attributs positifs ou négatifs de l'essence divine. C'est ce qu'il a fait, c'est ce qu'il devait faire, pour demeurer fidèle à l'esprit du christianisme.

C'est ce qu'il a fait, quand il déclare que la notion de Dieu ne peut se trouver qu'en Dieu lui-même, que Dieu est la forme première de la connaissance, qu'on ne doit pas envisager simplement Dieu comme le principe suprême, qui renferme en lui tous les autres, comme l'identité de l'idéal et du réel, comme placé sur la même ligne que tous ses dérivés, dont il dépendrait, comme eux dépendent de lui, en un mot, qu'on ne doit pas voir en lui d'une manière absolue la même idée qu'en Adam chef de la race, mais bien plutôt l'unité, base absolue de la connaissance et de l'être, et non pas simple totalité de leurs attributs. C'est ce qu'il fait, enfin, quand il déclare que l'on ne doit pas appeler Dieu l'inconscience absolue, mais l'essence suprême, principe de sa propre existence, enfin quand il conclut en disant que Dieu n'est point simplement la toute-puissance spirituelle, mais encore la sagesse et l'amour.

L'école de Schleiermacher est considérable. Il n'est presque aucun des théologiens un peu connus de notre époque, qui n'ait subi plus ou moins l'ascendant de son génie, bien que ce grand homme, qui voulait pour tous la liberté, qu'il réclamait pour lui-même, n'ait jamais prétendu au titre de chef d'école. La plupart des théologiens, qui relèvent directement de Schleiermacher, ou qui, tout au moins, ont la prétention d'être ses véritables disciples, n'ont accepté que les éléments négatifs de l'enseignement du maître, en en repoussant les principes féconds et durables. La plupart retournent (avec hésitation, il est vrai) au rationalisme esthétique du commencement du siècle, d'autres professent un éclectisme pratique, qui puise ses inspirations dans des tendances politiques et ecclésiastiques, bien plus que dans des principes scientifiques et théologiques, et se rattachent à ces dilettantes, pour lesquels Schleiermacher est un romantique et Lessing un réformateur philosophe. Par contre, toute une pléiade de théologiens sérieux a su s'inspirer avec une véritable indépendance des grandes idées éparses dans les écrits du maître, et a imprimé à toutes les

branches de la science théologique un essor aussi vigoureux que salutaire.

Bornons-nous à citer pour l'exégèse du Nouveau Testament le pieux et fin Lücke (Commentaires sur les écrits de saint Jean), le sage Bleek (Epître aux Hébreux; Synoptiques, etc.), Usteri (Galates); Neander (Commentaires pratiques sur les Ephésiens, etc., traduits par Jean Monod et Edmond de Pressensé), Schmid (Théologie biblique), Olshausen (Commentaire sur le Nouveau Testament, qui n'a d'égal que celui de Meyer), Tholuck (Sermon sur la montagne, évangile selon saint Jean, Romains, Hébreux), Osiander, Messner, Riehm, Weiss, Lechler (le Siècle apostolique), Holzmann, de Heidelberg (travaux sur les Synoptiques), etc. Dans la théologie historique, Neander, le père de l'histoire ecclésiastique moderne; Hagenbach (de Bâle, Leçons sur l'histoire de l'Eglise), Jacobi, Piper (auteur de travaux d'archéologie et d'art, de la théologie monumentale, 1867), Erbkam, Uhlorn, Reuter, Gelzer, Hundeshagen, Stähelin, A. Schweizer.

Nous retrouvons des traces incontestables de l'influence de Schleiermacher dans les écrits de Hase, Henke et Baumgarten-Crusius. Dans la théologique dogmatique, tout en faisant une large part à l'individualisme, nous retrouvons le cachet du génie de Schleiermacher dans les écrits d'un certain nombre de penseurs éminents, tels que Nitzch (Dogmatique évangélique, Morale chrétienne), Twesten, Jules Müller (Le dogme du péché), Rothe (Morale spéculative), Sack (Apologétique), Tholuck (Guido et Junius, Histoire du rationalisme, etc.), Vogt, Hagenbach, Martensen (Dogmatique), Liebner, Von Hofmann (La preuve scripturaire), Auberlen (Conférences apologétiques), Ehrenfeuchter, Schöberlein, Lange (Vie de Jésus, Dogmatique, etc.), Ebrard (Histoire ecclésiastique, 4 volumes, 1865-66, Dogmatique, les Evangiles, Histoire du dogme de l'eucharistie, etc.), Landerer, Pelt, Thomsen, J. Köstlin (La foi), Reuter, Erbkam, Beyschlag (Christologie), Gess (La personne du Christ), etc.

Nous ne pouvons toutefois relever d'une manière précise le déterminisme de Schleiermacher que dans les écrits de A. Schweizer, de Zurich (Les dogmes fondamentaux du protestantisme); de Romang, de Berne, et de Scholten, de Leyde. Les ouvrages de ce dernier théologien ont été traduits par M. Albert Réville. Tous ces théologiens, qui repoussent également l'accentuation exclusive du principe formel de la Bible, tel que le professait le supranaturalisme biblique, et le rationalisme de ses adversaires, séparent nettement la dogmatique de la théologie biblique, et l'appuient sur le double principe de la Bible et de la justification par la foi, ce grand principe matériel de la Réforme.

Schleiermacher a aussi exercé une influence précieuse et bénie sur les travaux de la science morale. Nous en voyons la preuve dans la morale spéculative de Wirth (1841), de Chalybæus et de Rothe, dans la morale chrétienne de Schmid et même dans la morale de Wuttke, bien que ce dernier ait dirigé plus d'une critique contre les principes de Schleiermacher et de Rothe. Les théologiens qui ont le moins subi l'influence de Schleiermacher sont les ultraluthériens Sartorius, Thomasius, Philippi, Harnack, ainsi que Harless et Beck. L'idée de l'Eglise, qui a donné une telle puissance aux sermons de Schleiermacher, a également imprimé une impulsion vigoureuse à la théologie pratique, comme l'attestent les ouvrages de K. Nitzch, Ehrenfeuchter, Palmer, Liebner, Schöberlein et Brückner.

Schleiermacher avait négligé toutes les questions qui se rapportent à l'Ancien Testament. Aussi la théologie est-elle restée longtemps hésitante dans ce domaine entre l'exégèse traditionnelle et les hardiesses de la critique. Comme il y a un lien étroit qui rattache le Nouveau Testament à l'histoire de l'ancienne alliance, l'oubli, dans lequel les savants avaient laissé l'Ancien Testament, ne put que favoriser les tendances d'un idéalisme rationnel, qui sapait à la base toute l'histoire évangélique.

DEUXIÈME SECTION

DEPUIS 1850 JUSQU'A PRÉSENT.

L'apogée de l'influence de Schleiermacher et de son école embrasse les vingt années comprises entre 1820 et 1840. L'école de Hegel sembla devoir lui enlever le premier rang à partir de 1827, mais la *Vie de Jésus* de Strauss, publiée en 1835, dissipa brutalement bien des illusions, et montra l'abîme qui sépare l'hégélianisme du christianisme. C'est à partir de cette date, qui vit naître une philosophie hégélienne populaire, que le génie bien supérieur de Schleiermacher recouvra son ascendant au sein des écoles théologiques.

Après le premier ébranlement imprimé aux esprits par l'apparition de la *Vie de Jésus*, la confiance dans l'historicité et dans la véracité de la révélation reprit de nouvelles forces et provoqua au sein de l'école et de l'Eglise un renouvellement de piété et de vie. Du haut de la chaire chrétienne on entendit proclamer encore une fois avec force et avec éloquence Christ, et Christ crucifié, les masses sentirent renaître leur amour pour l'Eglise, et les laïques s'intéressèrent avec un zèle, dont le secret semblait perdu depuis bien des années, à l'organisation sérieuse de l'Eglise, et à la mission tout à la fois intérieure et extérieure. On put espérer des jours de paix, de calme, de foi, pendant lesquels l'Eglise pourrait recouvrer, grâce aux efforts réunis des laïques et de leurs pasteurs, le terrain, qu'elle avait perdu dans le cours du dix-huitième siècle. On avait trop compté sans les passions des hommes et sans les lois du développement historique, et l'on devait tenir compte de ces masses ignorantes et grossières, étrangères et même hostiles au christianisme, qui n'aiment à écouter que les agitateurs socialistes et politiques.

Néanmoins on était en droit d'attendre des résultats sérieux d'un si grand redoublement de zèle, et d'un accord aussi large et harmonieux de toutes les tendances du christianisme évangélique. Il fallait beaucoup de patience, de prudence et de modération, et les nom-

breuses écoles théologiques devaient apprendre, elles aussi, à se faire des concessions réciproques. Sans parler des diverses écoles, qui toutes se rattachaient à Schleiermacher, et qui ne se distinguaient que par leur plus ou moins grand respect pour les symboles et les dogmes de l'Eglise, un grand nombre de théologiens professaient le supranaturalisme biblique du réveil, sans en comprendre encore la pauvreté théorique et scientifique, et sans attacher une bien grande valeur aux antiques symboles. Cette école du réveil, qui faisait reposer le christianisme tout entier sur le principe formel de l'inspiration et de l'autorité divine des saintes Ecritures, avait été remuée jusqu'au fond par les attaques de Strauss.

Les contradictions multiples, les difficultés sérieuses et sans cesse renaissantes, que soulève la critique, dont l'œuvre est aussi négative que l'issue en est incertaine, firent naître plus d'un doute dans les âmes les plus fortement trempées, et les amenèrent à se demander si réellement le principe formel pouvait être la base unique de la foi. Le supranaturalisme biblique, en effet, interdit à la foi toute affirmation énergique et positive, tant que l'inspiration du canon n'a pas été établie d'une manière probante et définitive, or c'est là une preuve, qui n'est jamais concluante, et qui ne donnera aucun résultat, puisque la critique conserve tous ses droits et soulève chaque jour des questions nouvelles. La seule ressource était de revenir franchement au principe de la Réforme, d'abandonner le point de vue exclusif du supranaturalisme biblique et d'accentuer avec une énergie nouvelle le principe matériel de la justification par la foi, qui communique une certitude intime et directe à l'âme et qui lui permet, non-seulement de contempler sans crainte les travaux et les attaques de la science critique, mais aussi d'y prendre elle-même une part active.

Beaucoup d'esprits refusèrent d'accomplir cette évolution salutaire, et de chercher dans la possession joyeuse de la justification par la foi un refuge contre les incertitudes cruelles d'une croyance purement historique et objective. Ils préférèrent adopter une méthode aussi fausse qu'antiévangélique, et prirent pour base de leur foi l'autorité de l'Eglise, auteur du canon et interprète des Ecritures. Aussi Strauss, bien loin d'avoir, comme il l'avait voulu et espéré, porté un coup mortel au christianisme, contribua-t-il au réveil de l'idée catholique de l'autorité de l'Eglise et de la tradition, et à la négation de la suffisance et de la clarté des saintes Ecritures.

Il est facile de comprendre que cette deuxième catégorie d'intelligences, entraînée par la logique inflexible du principe, qu'elle avait adopté, se confondit bientôt avec une troisième classe de théologiens, dont il nous reste à nous occuper. Certains esprits, en effet, élevés

sous l'influence du piétisme, sans avoir subi l'influence profonde du principe matériel, tombèrent d'eux-mêmes dans une piété réfléchie, qui prit pour base et pour point de départ la règle inflexible de symboles officiels, qu'ils voulurent imposer à l'Eglise par la voie, non de la persuasion et de la liberté, mais de l'intervention de la loi et de l'Etat; ils oubliaient le grand principe, que la loi enfante la colère, et est l'antipode de l'esprit évangélique.

Toutefois ces divergences, en dépit de leur nombre, de leur profondeur et de leurs angles réciproques, ne devaient pas apporter un obstacle infranchissable pour la théologie nouvelle, dans le cas où le but restait le même pour tous, et où l'évolution progressive de la vie scientifique, ecclésiastique et pratique s'accomplissait librement sous l'impulsion de l'Esprit de Dieu, et en vertu de ses propres lois, sans l'intervention funeste et corruptrice des moyens extérieurs de l'autorité politique et de la force matérielle. Il n'en fut point malheureusement ainsi, grâce à l'impression profonde causée par les attaques de Strauss, grâce surtout aux prétentions du parti autoritaire et symbolique. Nous avons à résumer rapidement la marche des événements.

La renaissance si brillante et si rapide de la nouvelle théologie évangélique avait enlevé l'une après l'autre toutes ses positions au rationalisme, qui n'avait pu que contempler d'un œil jaloux les progrès du mysticisme de Schleiermacher. En vue de conjurer le péril, les diverses tendances du rationalisme, jusqu'alors étrangères et même hostiles l'une à l'autre, se coalisèrent contre l'ennemi commun. On vit se former un parti composé des éléments les plus hétérogènes, des disciples du rationalisme vulgaire de Wolff et de Kant aussi bien que du rationalisme esthétique, et jusqu'à des théologiens spéculatifs de l'école de Hegel. Ce parti chercha à prévenir par tous les moyens en son pouvoir le rétablissement d'une discipline ecclésiastique, qui lui semblait offrir un grave péril pour la liberté du protestantisme, dont il n'avait accepté que les éléments négatifs. Encouragés par l'exemple de Strauss, ces amis des lumières organisèrent une croisade contre le despotisme des vieux symboles et réclamèrent une liberté illimitée d'enseignement dans le sein même de l'Eglise. Ils ne trouvèrent, à la vérité, aucun appui parmi les défenseurs des croyances positives, dont les plus modérés proclamèrent Christ la pierre angulaire de l'édifice ecclésiastique et le but du développement séculaire de la société religieuse. Toutefois leur manifestation provoqua un schisme entre la partie vivante et l'élément rigide du parti évangélique.

Les partisans du symbole obligatoire engagèrent contre les amis

des lumières une lutte ardente et passionnée, qui interrompit toutes relations scientifiques et ecclésiastiques entre les adversaires théologiques, et habitua les esprits à tenir plus de compte des coups de majorité que des arguments de la science chrétienne. Les chefs du parti réactionnaire mirent toute leur confiance dans le pouvoir de l'Etat et dans l'autorité légale des symboles, ils cherchèrent à intimider, et au besoin à déposer leurs adversaires, au lieu de les vaincre par les armes de la charité et de la douceur évangéliques. Ils ne surent pas comprendre que la langueur ecclésiastique et dogmatique, dont eux-mêmes étaient atteints sans s'en rendre compte, avait de profondes racines dans le passé, et ne pouvait être vaincue que par le rétablissement lent et graduel de la foi primitive. Aussi, bien loin de reconnaître les signes des temps et de constater les progrès accomplis, ils se contentèrent du vernis superficiel d'une affirmation de la foi, en apparence unanime, mais en réalité sans profondeur et sans chance de durée.

Cette ligne de conduite amena la division dans le camp des forces théologiques coalisées contre le rationalisme et contre Strauss. Les défenseurs les plus larges, et non pas les moins sincères, de la vérité évangélique, voyant la liberté chrétienne sérieusement menacée, firent entendre des protestations énergiques, qui trouvèrent un écho sympathique et puissant au sein de quelques-unes des administrations municipales les plus importantes de l'Allemagne protestante. Sous le nom d'amis de l'union ils embrassèrent une ligne de conduite moins conservatrice, pour ne pas dire plus négative, que par le passé. L'extrême droite et l'extrême gauche théologiques se trouvaient ainsi en présence, prêtes à engager la lutte, pendant que le centre droit et le centre gauche, également hostiles aux deux partis extrêmes, restaient fidèles à leur ancien drapeau.

Ces protestations passionnées contre une tendance théologique et ecclésiastique pouvaient provoquer un schisme irréparable, et rétablir le droit d'excommunication au profit d'individualités croyantes ou incrédules. L'autorité morale de l'Eglise devait en recevoir un coup funeste, et la pensée théologique ne pouvait qu'être arrêtée par lui dans son essor. C'est ce que comprit Eichorn, ce ministre des cultes si sage, si prévoyant, que la Prusse eut le privilége de posséder à cette époque.

La Prusse était, du reste, le théâtre des luttes les plus sérieuses et les plus profondes. Eichorn comprit la nécessité impérieuse d'arracher le pouvoir ecclésiastique à l'arbitraire, même le mieux intentionné, et d'organiser dans l'Eglise un pouvoir légal, objectif et impartial, défenseur énergique de la liberté évangélique aussi bien que

des droits imprescriptibles de toute société religieuse, un pouvoir, en un mot, qui, en maintenant avec une énergie inébranlable les principes constitutifs et vitaux de la réforme évangélique, permettrait à l'Eglise de développer librement ses aspirations et de reconquérir par la lutte de la vie et de la pensée ses croyances, sans retomber dans le chaos de l'anarchie et sans succomber sous le poids de l'arbitraire. C'est en vue d'obtenir ces résultats si importants qu'il fit convoquer le synode général de 1846, qui travailla véritablement dans l'esprit de celui, qui l'avait assemblé. On y vit représentées les diverses tendances du protestantisme contemporain, depuis le rationalisme modéré jusqu'à l'orthodoxie la plus rigoureuse, mais l'esprit général fut celui d'une prudence chrétienne, également opposée à un confessionalisme rigide et à l'anarchie de la libre pensée. On vit se révéler l'esprit qui animait l'assemblée tout entière, quand elle fut appelée à aborder les questions capitales des formules de consécration, de l'union, et de l'organisation ecclésiastique, et on put constater les fruits bénis du retour aux principes fondamentaux de la Réformation dans la distinction, qu'elle sut établir entre la théologie et la religion, les articles fondamentaux et les points secondaires. C'est dans cet esprit que le synode rédigea la célèbre formule d'ordination et d'enseignement, qui fut signée, après des débats longs, sérieux et approfondis, par tous les membres du synode, à l'exception d'une minorité insignifiante. Toutefois Frédéric-Guillaume IV crut devoir refuser son approbation à des décisions synodales, qui auraient eu le rare privilége de préserver l'Eglise tout à la fois de l'anarchie dogmatique et du recul dans le moyen âge, et de lui permettre de suivre librement la voie du progrès que la Providence lui avait assignée. On a tout lieu de croire que le roi de Prusse ne fit qu'obéir aux aspirations du troisième parti, que nous avons signalé, qui ne voit le salut que dans l'application légale et bureaucratique des vieux symboles, et qui préfère à l'adhésion aux principes fondamentaux l'acceptation en bloc et sans réserve de tout le bagage symbolique, tout en réclamant dans la pratique une grande modération à l'egard des dissidences.

Cette victoire d'un parti juridique, qui ne rêvait que le retablissement officiel des livres symboliques, lui imposait le devoir de trouver une solution des questions concernant les confessions de foi et l'union, meilleure que celle proposée par le synode general. L'insuccès de la révolution de 1848, qui entraîna la ruine de toutes les espérances politiques et sociales qu'elle avait fait naître, et qui donna naissance a une période funeste d'affaissement intellectuel et moral favorable à l'esprit réactionnaire, mit à même le parti confessionnel, soutenu par l'autorité du ministre von Raumer (1850-1858), de tra-

vailler sans obstacle, et dans la plénitude de sa puissance, à l'organisation de cette Eglise idéale et pure, qu'il avait rêvée.

Nous connaissons le programme du parti féodal et confessionnel, voyons comment il a su l'exécuter, et étudions les résultats qu'il a obtenus. Nous devons lui reconnaître des mérites incontestables et constater la valeur qu'il a su assigner à l'histoire et à la tradition, le respect, qu'il est parvenu à inspirer à ses contemporains pour le rôle providentiel de l'Eglise et pour les trésors séculaires de ses docteurs, de ses confessions de foi, de ses hymnes et de ses liturgies, mais, tout en faisant cette part sérieuse au bien, nous devons relever avec une égale impartialité les erreurs graves, dans lesquelles il est tombé. Il s'est opposé avec une énergie aveugle aux tentatives de réorganisation de l'Eglise, dont tous les esprits éclairés sentaient la nécessité impérieuse, et dont le synode général avait proclamé l'importance, et il a obtenu pour unique résultat un *statu quo* aussi imparfait que funeste. Il a dirigé toutes ses attaques contre l'union, qui était véritablement sa bête noire, comme si elle avait été une œuvre de ténèbres. Après l'avoir défendue naguère, même contre les luthériens séparés, il chercha, surtout en Prusse, à la miner et à la détruire par de sourdes menées.

Le mobile de ce changement à vue avait un caractère bien plus ecclésiastique que dogmatique. Comme ce parti voulait à tout prix imposer à l'Eglise le joug des symboles en vertu d'un acte de l'autorité politique, il était naturellement amené à envisager l'union comme son plus redoutable adversaire et comme la négation implicite de son principe abstrait d'autorité, puisqu'elle accordait un égal droit de cité à des symboles hostiles entre eux à l'origine. Céder sur un point, c'était à ses yeux compromettre l'œuvre tout entière, et ce fut en vain qu'on lui répondit que l'acceptation sincère et l'affirmation énergique des vérités fondamentales de l'Evangile communes a toutes les confessions, bien loin de constituer un danger pour l'Eglise, devenait sa meilleure sauvegarde.

Ce qui prouve de la manière la plus irrécusable et la plus précise que c'est un intérêt juridique, et nullement une pensée de foi, qui a inspiré la conduite du parti symbolique, c'est le fait qu'il a voulu imposer aux réformés le *Consensus* helvétique, aussi bien que la Formule de concorde aux luthériens, ce qui aurait passé pour un véritable scandale et pour une hérésie monstrueuse aux yeux des luthériens purs du seizième siècle. Il est manifeste qu'un réformé, qui imposerait dans un semblable esprit les symboles luthériens aux Eglises de la confession d'Augsbourg, tout en affirmant pour sa communion la vérité absolue de ses propres symboles, mériterait à juste

titre le reproche d'indifférentisme dogmatique, et pourrait être soupçonné d'obéir à des inspirations étrangères au pur amour de la vérité.

Il est juste d'observer que les réformés n'adoptèrent jamais cette ligne de conduite, qui ne fut guère suivie que par les luthériens du lendemain. Ils ont dû, eux aussi, et sans s'en rendre compte, payer leur tribut à la cause de l'union, en introduisant dans l'Eglise luthérienne des éléments importants de l'esprit réformé, tout en ayant le tort de vouloir les faire passer pour du luthéranisme pur. Ces éléments sont le caractère légal de leur théologie, qui puise beaucoup de ses inspirations dans les livres de l'Ancien Testament, l'accent exclusif placé sur le principe matériel, auquel se substitue bientôt la tradition, et sur la théorie de l'inspiration, sinon telle qu'elle est formulée par les alexandrins, du moins conçue dans l'esprit du dix-septième siècle. L'accent placé sur la confession dans la formule de la sainte cène rappelle la profession zwinglienne, et la répugnance d'admettre à la communion luthérienne des chrétiens évangéliques n'appartenant pas à la confession d'Augsbourg montre que l'affirmation ecclésiastique a plus d'importance pour ce parti que le don de Jésus s'offrant lui-même aux fidèles.

Nous avons vu, enfin, l'Eglise luthérienne du seizième siècle refuser d'admettre à l'exemple des Eglises anglicane et écossaise l'institution divine du ministère et de l'organisation ecclésiastique. Les néo-luthériens sont animés d'un tout autre esprit, et se laissent entraîner par leur amour de la légalité jusqu'à l'affirmation sans réserve du droit divin des pasteurs et des consistoires. On vit même un certain nombre de théologiens allemands déclarer le clergé luthérien successeur direct et légitime des apôtres, lui assigner une onction exceptionnelle, et, comme ils mettaient la participation aux sacrements au-dessus de la justification par la foi, ne voir de salut pour les fidèles que dans le recours aux fonctions sacerdotales du clergé. Ce caractère sacerdotal entraîna comme conséquence nécessaire l'affirmation du pouvoir des clefs, de la nécessité de la confession auriculaire, de l'impossibilité pour les laïques de faire leur salut sans le concours officiel et divin de leurs pasteurs. Ces soi-disant défenseurs de la vérité pure ne craignirent pas de s'attaquer à la thèse fondamentale du protestantisme, et de nier l'existence de l'Eglise invisible; ils ne voulurent conserver que l'idée de l'Eglise visible luthérienne.

Le cléricalisme, qui avait pris pour mot d'ordre l'anéantissement des laïques sous le joug de la hiérarchie et la suppression de tout principe d'union, fut considéré comme la fine fleur et l'expression suprême de la piété chrétienne. Ses partisans rivalisèrent de zèle pour

rétablir dans toute l'Allemagne protestante les usages, les chants et les rites du passé. Ils rendirent assurément de grands services au culte, qui reprit les rites respectables de la tradition, et qui revêtit des formes plus amples à la fois et plus dignes, mais l'esprit qui présida à ces modifications était mesquin, étroit, étranger aux aspirations de l'époque, et foulait brutalement aux pieds les tendances et les désirs des Eglises, qui se voyaient prises par surprise, et froissées dans leurs sentiments les plus intimes. On ne se borna pas à remonter le courant des siècles jusqu'au dix-septième siècle, beaucoup de théologiens cherchèrent leur idéal jusque dans le moyen âge catholique, et voulurent entraver le libre essor de la théologie protestante ; telle fut la campagne des pasteurs du Hanovre contre l'université de Gœttingue. Si les néo-luthériens échouèrent à Gœttingue, ils obtinrent un succès décisif à Rostock. On put croire un moment en Prusse que la dernière heure de l'union allait sonner. Comme on le voit, il n'y a là qu'une copie plus ou moins exacte du puséysme anglais.

Des procédés semblables révélèrent le désaccord profond de cette tendance avec les aspirations de la grande majorité des chrétiens évangéliques de l'Allemagne, et mirent à nu ses procédés révolutionnaires, aussi absolus et aussi radicaux que ceux des plus grands novateurs, quoique animés d'un tout autre esprit. Les esprits furent surtout choqués des prétentions sacerdotales du nouveau clergé, bien que les laïques se soient bornés pendant longtemps à murmurer en secret et à laisser faire. Il n'en fut de même, toutefois, quand les réformes projetées passèrent de la théorie dans le domaine brûlant de la pratique, et touchèrent aux intérêts les plus sérieux de la vie privée. Le peuple protesta en masse, et se montra disposé à repousser par la violence les tentatives des novateurs. Plus d'un corps ecclésiastique réactionnaire fut appelé à savourer les fruits amers de ses efforts antiévangéliques, mais ces expériences douloureuses ne pouvaient être que salutaires, si elles parvenaient à désabuser les esprits, et à les ramener à l'intelligence des véritables principes de la Réforme. Le parti réactionnaire dut comprendre qu'il s'était profondément abusé sur ses ressources et sur sa puissance, et que ses adversaires avaient su mieux que lui comprendre et satisfaire les véritables besoins religieux des masses. Blessé dans son orgueil, et ramené au sentiment de la réalité des faits, il vit bientôt la division pénétrer dans son propre camp, et donner naissance à deux tendances opposées. La première, tout en conservant la même antipathie à l'égard de l'union, prit en main la défense des droits des laïques contre les prétentions exorbitantes des néo-catholiques, et sut établir, avec autant de netteté que d'évidence, qu'on perdait tout droit de s'appuyer sur les symboles

contre les adversaires de l'orthodoxie traditionnelle, puisqu'on ne craignait pas de leur porter soi-même un coup mortel, en mettant en avant des prétentions hiérarchiques étrangères à son esprit. C'est dans ce sens que se prononcèrent Höfling, Von Hofmann, Guericke et Ströbel, l'enfant terrible du parti. Un certain nombre, Hofmann, Baumgarten, Kahnis, défendirent les droits de la libre recherche de la science, et protestèrent contre l'ignorantisme de ce pseudo-catholicisme.

Les néo-catholiques allemands ne sont parvenus à fonder aucune œuvre durable, et n'ont abouti qu'à quelques résultats isolés et sans grande portée. Leur système atteignit son apogée vers 1860, et, rendu plus prudent par l'expérience, sut tenir plus de compte des droits des fidèles. En Hanovre, après l'orage soulevé par la question du catéchisme en 1862, l'Eglise reçut en 1864 une organisation, dans laquelle les anciens se virent appelés jouer à un certain rôle. La Bavière et la Saxe déployèrent un vif intérêt pour les droits des laïques et pour la mission intérieure. L'Eglise du Wurtemberg, forte de l'amour du peuple, et fière de la haute capacité de son clergé, après avoir été préservée dans son temps des ravages du rationalisme par l'école de Bengel, a subi l'impression profonde et sérieuse du génie de Schleiermacher, et a vécu, au milieu des orages religieux, dont l'Allemagne du Nord était le théâtre, dans un état de paix relative, que les attaques de Strauss et de Baur ne sont point parvenues à troubler, et s'est toujours montrée animée de sentiments favorables à l'égard de l'union.

Il est à espérer, en même temps qu'à désirer, que tous les partis théologiques de l'Allemagne protestante s'unissent sur le terrain des véritables principes de la Réforme, reconquis au prix de tant de luttes et d'efforts, et comprennent l'immense danger de toute atteinte portée à la vérité. L'histoire tout entière de notre Eglise et la situation morale de l'époque actuelle doivent mettre en garde contre toute polémique à outrance, et adressent un appel sérieux à tous ceux qui veulent les progrès de l'Eglise évangélique, et qui éprouvent une aversion sérieuse pour les agitateurs religieux, quels qu'ils soient. Il ne suffit pas de vouloir la vérité, il faut encore, pour faire le bien, savoir être de son temps et en connaître les besoins.

Personne ne pourra contester un fait évident, douloureux, palpable, et l'observateur le plus superficiel sera forcé de reconnaître combien les divisions des ecclésiastiques entre eux, combien la rage aveugle d'un certain parti contre les réformés et contre l'union, enfin combien les tendances hiérarchiques et sacerdotales du néo-luthéranisme ont paralysé, pour longtemps peut-être, les efforts généreux

de la nouvelle théologie évangélique, et indisposé contre le christianisme positif les masses, qui semblaient déjà, grâce à elle, moins hostiles que par le passé à l'Eglise et à ses institutions.

Ces luttes passionnées ont enlevé, en effet, tout point de repère aux masses, incapables de reconnaître le christianisme véritable au milieu de la mêlée des partis. Un grand nombre de théologiens sérieux et sincères, provoqués par l'échec de leurs tentatives de réforme, ont perdu toute confiance calme et toute ferme assurance dans leur œuvre, se sont laissé entraîner dans leur réaction contre l'esprit de leur époque jusqu'aux dernières extrémités, sont tombés dans des rêveries eschatologiques, et ont formulé des prophéties bizarres et sombres sur l'imminence du jugement dernier, prophéties, qui leur tiennent lieu des espérances déçues. Les masses ont trouvé dans ces murmures, qui veulent remplacer un examen sérieux de conscience et de principes, un prétexte de méfiance contre le clergé et contre le christianisme lui-même. Et pourtant, combien il serait précieux et nécessaire, à une époque aussi troublée que la nôtre, quand le matérialisme pratique et théorique fait des progrès si rapides et des ravages si affreux, quand toutes les puissances de destruction et de négation semblent avoir organisé une ligue immense contre la vérité, que les cœurs se donnassent sincèrement à Jésus-Christ, pour que les masses, arrachées au conflit douloureux et corrosif de théories contradictoires, pussent puiser dans ce réveil de la foi de nouvelles inspirations et de nouvelles forces!

La division si déplorable des forces du parti évangélique renaissant et le triomphe, bien que passager, du puséysme allemand, qui menaçait de détruire la liberté d'enseignement et de foi, a porté encore un autre fruit amer, qui s'appelle l'union protestante (1861.) Ses débuts semblaient avoir pour mobile l'organisation de l'Eglise sur la base démocratique la plus large, et l'application à l'électorat religieux des conditions de l'électorat politique. Plus tard, quand les corps ecclésiastiques eurent pris la cause en main, il changea d'attitude, et s'applique aujourd'hui à défendre les droits de la liberté absolue d'enseignement en matière de foi au sein du protestantisme, et à opérer sur une base des plus larges la réconciliation entre les enseignements du christianisme et la civilisation actuelle.

Il n'y a point, du reste, incompatibilité absolue entre cette tendance et celle qui dominait au synode de 1846, si la liberté d'enseignement, dont le principe de l'Eglise évangélique doit être la règle intérieure, trouve son contre-poids dans la liberté des auditeurs, et si son but consiste, non pas à sacrifier des éléments plus ou moins importants de l'enseignement évangélique au goût du jour, mais à pénétrer notre

temps de l'esprit moral du christianisme, et à lui présenter la vérité évangélique sous une forme nouvelle et sympathique.

Nous avons constaté l'effet déplorable de ces luttes ecclésiastiques sur les dispositions des masses à l'égard du christianisme, au moment même où la nouvelle école évangélique prenait un essor si brillant et si rapide; ceteffet ne fut pas moins sensible sur le développement interne de la théologie elle-même. Elles ont contribué d'une manière tout à la fois négative et positive, sinon à provoquer, du moins à populariser et à répandre les discussions soulevées par Renan (Vie de Jésus, 1864; les Apôtres, 1866; saint Paul, 1869), par Strauss (Vie populaire de Jésus, Leipzig, 1864), et par Schenkel (*das Charakterbild Jesu*, 1864) sur le double terrain de la vie de Jésus et de la christologie. Les théologiens s'étaient contentés pendant de longues années, depuis la publication de la première *Vie de Jésus* de Strauss en 1835, d'agiter les questions de l'union, de l'Eglise, du ministère, du pouvoir des clefs et des sacrements. Ils avaient complétement négligé les questions fondamentales de la dogmatique, et avaient agi comme si le terrain était complétement sûr et conquis sur l'ennemi d'une manière définitive. Aussi l'apparition du nouvel ouvrage de Renan les prit-il entièrement par surprise; leur effroi ne fit que grandir en présence des attaques redoublées de Strauss et de Schenkel, et il en résulta que les laïques, laissés par les théologiens dans l'ignorance des questions controversées, et arrachés brusquement à une sécurité trompeuse, se laissèrent étourdir et accordèrent à ces divers ouvrages une importance hors de toute proportion avec leur valeur scientifique.

Ce serait tomber dans une erreur grave que de voir dans ces attaques nouvelles l'œuvre exclusive du hasard ou du caprice individuel, et il est manifeste, pour quiconque s'est tenu au courant du mouvement des esprits, que la *Vie de Jésus* de 1864 n'est que le fruit logique de l'ouvrage de 1835, et qu'il a fallu un grand aveuglement pour croire la question résolue par quelques réponses, pleines de mérite sans doute, mais qui ne pouvaient arrêter la marche des esprits.

Du reste, les ouvrages de Renan, de Strauss et de Schenkel, dont l'effet fut aussi profond qu'inattendu, constituent une phase importante de la lutte, et renferment, en effet, plusieurs aperçus nouveaux. Ce qui frappe tout d'abord en eux, c'est l'absence de tout appareil scientifique. Ils s'adressent sous une forme saisissante et populaire, au grand public plus ou moins instruit, et ils ont à ce point de vue l'excellent résultat de provoquer dans tous les grands centres des réponses et des apologies accessibles au plus grand nombre. Contentons-nous de citer avec éloge dans ce domaine les conférences de Held, Luthardt,

Wersmann, Von Zezschwitz, Weidemann, Schaff, Uhlorn et Niemann, Reconnaissons, toutefois, que ces diverses conférences populaires ne répondaient pas entièrement aux besoins de la cause. En effet, le but avoué des divers ouvrages de Renan, de Strauss et de Schenkel est d'opposer à la dogmatique officielle une image concrète et réelle de la personne et de l'histoire de Jésus.

Il s'agit donc pour les défenseurs de l'Evangile, non pas seulement de répondre à certains détails, ou de s'abandonner avec confiance à l'autorité de l'Eglise et du canon des Ecritures, en accordant à des questions d'organisation intérieure une importance, qu'elles ne possèdent pas, mais aussi, et surtout, de mettre en œuvre toutes les armes d'une science sincère et sérieuse, d'arriver par son moyen à la possession d'une image de Jésus fidèle, réelle, conquise par l'étude critique la plus sérieuse, enfin de vaincre les adversaires en se plaçant sur leur terrain et en opposant à leurs objections des réponses directes, sérieuses et dignes. Cette marche nous est indiquée pour ainsi dire par l'évolution, que la critique a suivie depuis la première publication de Strauss, et nous allons en retracer rapidement l'histoire.

La période, qui s'étend de 1835 à 1850, a vu naître des travaux nombreux et importants sur le Nouveau Testament, dont les plus remarquables sont dus à la plume de Baur et de ses disciples Zeller, Schwegler, Köstlin, Hilgenfeld, Volkmar, Holsten, pour ne nommer que les principaux. De son côté, la théologie positive ne resta point inactive, comme l'attestent les travaux de Weisse, Schweizer, Bleek, Lücke, Uhlorn, Ewald, Weiss, Holzmann, Meyer, etc. Au premier abord la critique de Baur semblait continuer dans le même esprit l'œuvre de Strauss. Strauss, disait-il, a voulu prendre d'assaut la citadelle chrétienne, l'événement a prouvé qu'elle exigeait, pour être conquise, un siége en règle, et c'est ce siége que je viens entreprendre. Tout en étant d'accord avec Strauss pour nier *à priori* le surnaturel, Baur comprit que le principe adopté par celui-ci, tout à la fois pour assurer une base solide à son interprétation mythique et pour écarter de la personne des apôtres tout soupçon de fraude et d'artifice, principe, qui consistait à admettre un long intervalle entre le siècle apostolique et la rédaction définitive des évangiles, sans l'appuyer sur aucune preuve, n'avait aucune valeur historique et exposait toute l'argumentation au reproche mérite de partialité et d'arbitraire.

C'est pour prévenir cette objection qu'il cherche à établir à l'aide de faits isolés, groupés avec un art infini et rassemblés par une érudition immense, que l'évangile dit de Mathieu ne peut dater que de 130, saint Luc de 150 et saint Jean de 160, ou 180, et qu'aucun écrit

du Nouveau Testament, en dehors des quatre grandes épîtres de saint Paul (Romains, 1 et 2 Corinthiens, Galates) et de l'Apocalypse, ne remonte aux apôtres. C'était ouvrir une large carrière aux fantaisies des mythes, mais ce ne fut là qu'un des mobiles de Baur; on vit bientôt où il tendait, et les résultats inattendus, auxquels il parvint. En effet, les recherches de Baur firent entrer les études critiques sur la vie de Jésus dans une phase nouvelle, plus favorable à la cause du christianisme que le clair-obscur du mythe, parce qu'elle plaçait la science en face d'une double alternative et contraignait les esprits à se prononcer.

Baur, qui était doué d'un tact historique beaucoup plus développé que Strauss, a compris qu'on ne peut traiter les questions historiques en laissant de côté les sources, et que la critique *à priori* donne nécessairement naissance à des hypothèses plus ou moins hasardées, auxquelles on peut en opposer d'autres également plausibles, sans aboutir à aucune affirmation positive. Strauss s'était contenté de nier arbitrairement l'authenticité et la crédibilité de la plupart des écrits du Nouveau Testament, sans s'occuper le moins du monde de leur origine et de leur valeur. Baur suit une marche tout opposée et, se plaçant sur le terrain de l'histoire positive, cherche à étudier à sa lumière les faits et les idées. Cette méthode suffit à elle seule pour porter un coup mortel à la théorie fameuse des mythes.

Il est vrai que Baur, suivant sur ce point les errements de Strauss, laisse sur l'arrière-plan la personne historique de Jésus-Christ. Il se contente de la mentionner en passant et de dire que Jésus, ennemi de la justice légale des pharisiens, a prêché la droiture du cœur et l'amour pur, en invitant les âmes à entrer dans le royaume des cieux. Toutefois il reproche à Strauss d'avoir voulu rédiger une histoire évangélique sans aborder la critique des évangiles. Il montre que sa méthode consiste à réfuter les synoptiques au moyen du quatrième évangile et réciproquement, et qu'elle n'aboutit qu'à la confusion et au désordre. Tout en laissant de côté la personne de Jésus, il démontre la nécessité de fixer la date précise des livres du Nouveau Testament, qui ne sauraient être le fruit du hasard.

Le christianisme, tel que le Nouveau Testament nous le fait connaître, est également opposé au judaïsme et au paganisme. Baur veut s'expliquer sa naissance, et dans ce but prend pour point de départ le fait, selon lui incontestable, de l'antagonisme déclaré des disciples de Pierre, ou judaïsants, et des disciples de Paul, païens convertis. Les disciples de Pierre, parmi lesquels Baur veut que l'on range les premiers apôtres, Juifs de naissance, demeurèrent en somme Juifs après leur conversion, et ne se distinguèrent de leurs compatriotes que par

leur foi en Jésus, qu'ils envisageaient comme le Messie annoncé par les prophètes. Ils continuèrent, d'ailleurs, à professer la nécessité de la circoncision, la perpétuité de la loi, et le particularisme juif dans toute sa rigueur, ce qui imprima à leur christologie un caractère marqué d'ébionisme. Paul, au contraire, converti par une vision individuelle sur le chemin de Damas, a été l'apôtre et le défenseur de l'universalisme de la grâce et d'une conception plus idéale de la personne et de l'œuvre de Jésus. Il dut combattre pendant toute sa vie les prétentions du christianisme judaïsant et succomba sous ses coups. Après sa mort les deux partis perdirent de leur animosité et se firent des concessions réciproques. Ce rapprochement fut rendu possible par l'acharnement, que déployèrent les Juifs à l'égard des judéo-chrétiens, et par la ruine de Jérusalem, qui enleva aux disciples de Pierre tout asile et tout point d'appui.

Baur croit retrouver la preuve de cet esprit de conciliation dans les écrits du Nouveau Testament, en particulier dans les Actes, l'épître aux Hébreux, et l'épître, qui porte à tort le titre de seconde épître de Pierre. Cette tendance, devenue maîtresse de la situation, a donné naissance dans le cours du second siècle à l'Eglise catholique primitive, dont la formule d'union a été : la foi et les œuvres. Les évangiles, en particulier, datent de cette dernière période, et, pour les comprendre, nous devons connaître la tendance qui a présidé à leur rédaction. Matthieu et Luc reproduisent sous une forme adoucie le double point de vue judaïsant et paulinien ; Marc reste neutre; quant à l'évangile de Jean, nous y retrouvons la formule ecclésiastique de la gnose issue des écrits de saint Paul. On doit considérer Christ et les apôtres comme entièrement étrangers aux mythes et aux légendes des évangiles, ce qui serait impossible, si ces écrits avaient été composés de leur vivant, car ils auraient dû dans ce cas ou repousser de telles allégations, ou s'en faire les complices.

Dans le système de Baur, le christianisme n'a à proprement parler aucun chef réel et aucun fondateur, puisqu'il n'est que le simple résultat des transactions accomplies entre les disciples de Paul et ceux de Pierre, insensiblement détachés du judaïsme. Baur déclare que les personnes ne sont absolument rien et que l'idée est tout. Cette théorie est inadmissible, et le christianisme demeure un fait inexpliqué, tant que l'on garde sur la personne de Jésus un silence systématique et arbitraire, et que l'on substitue à la personne vivante des fondateurs des conceptions impersonnelles et abstraites. Le problème de l'origine historique des livres du Nouveau Testament présuppose et réclame l'étude du fondateur historique de la religion chrétienne. Nous devons chercher à comprendre le point de départ des deux

tendances, dont il nous est exclusivement parlé, et qui, quelles que soient d'ailleurs leurs divergences relatives, ont un principe commun qui les rapproche, et qui finit par les unir.

Quelle personne, ou quelle cause a donné naissance au sein du judaïsme à un parti, qui a cru voir en Jésus le Messie annoncé par les prophètes et qui a supporté courageusement après lui l'épreuve et le martyre? L'école de Tubingue, qui admet l'existence historique de Jésus, est bien forcée de reconnaître que ses paroles, ses actes et sa vie tout entière ont fait naître au sein des masses la foi en sa personne et en sa mission. Comment se peut-il faire, dès lors, que les apôtres soient restés essentiellement Juifs, s'il est vrai qu'ils en sont venus, après avoir attendu, comme tout leur peuple, un Messie glorieux, à croire en un Messie crucifié sur un bois infâme? Comment et sous quelle influence s'est accomplie cette transformation aussi radicale que profonde?

C'est là le point capital, sur lequel vient échouer la théorie de Baur, car le problème historique demeure tout entier, si elle ne nous fournit pas une solution convenable à la place de la réponse des évangiles, qui nous parlent des miracles et de la résurrection de Jésus, et de l'impression profonde produite par sa personne tout entière et par son affirmation de sa grandeur divine. On peut même dire que Baur crée ce problème comme à plaisir, tandis que l'explication des évangiles est claire, précise et fondée sur une saine psychologie. Il est impossible surtout, pour peu que l'on ait de prétention à l'exactitude et à l'impartialité historiques, de laisser longtemps de côté les grands discours prophétiques, dans lesquels Jésus affirme avec une telle énergie la grandeur et la dignité de sa personne.

Nous voyons en effet, toute l'Eglise primitive professer sans distinction de partis, les mêmes espérances eschatologiques, dont le point culminant est le retour glorieux de Jésus-Christ. Qu'on se rappelle, en outre, que l'Apocalypse, dont l'école de Tubingue admet l'authenticité, accorde à Jésus les attributs les plus relevés et les plus glorieux, s'exprime sur l'Agneau immolé pour nous, et dont le sang nous purifie, c'est-à-dire sur la mort expiatoire de Jésus, dans le même sens que saint Paul, et affirme l'inutilité des œuvres pour le salut. Comme on le voit, il est impossible d'admettre l'hypothèse fondamentale de Baur, quand on a été appelé à constater un accord si complet des apôtres et de saint Paul sur les points essentiels de la doctrine chrétienne. Les premiers apôtres ne sont pas demeurés Juifs, mais sont en fait devenus chrétiens, bien qu'ils aient conservé au début un attachement plus grand que saint Paul pour leur nationalité et pour la loi. L'Eglise catholique, que l'école de Baur rattache

aux tentatives de conciliation des Actes, existe déjà du vivant des apôtres. Elle ne peut qu'admirer la grandeur du caractère de saint Paul (dont Renan vient de retracer une odieuse caricature).

Comment comprendre dès lors, que les faux frères, dont parle saint Paul (Gal. II, 3), soient les apôtres de Jérusalem, et qu'il leur tende une main fraternelle, malgré leur judaïsme secret, lui, qui a blâmé si énergiquement saint Pierre? Il aurait été dans ce cas un bien grand hypocrite, puisqu'il aurait fait lui-même ce qu'il blâmait chez son collègue. Nous devons admettre, enfin, que c'est Jésus, et non pas une idée abstraite, non pas tel ou tel apôtre, qui a fondé le christianisme, dont le principe est le même chez tous les disciples, parce que chez tous il procède de la même personnalité divine.

Ce qui montre l'impossibilité de cette hypothèse fameuse, qui soulève à son tour des problèmes plus insolubles, que ceux de l'orthodoxie, et qui tombe dans un réseau de contradictions inextricables, c'est l'opposition, qu'elle a bientôt rencontrée au sein de l'école elle-même. Les principaux disciples de Baur, Volkmar, Köstlin, Hilgenfeld, sont à peu près d'accord pour placer la rédaction des synoptiques vers la fin du premier siècle; Ewald et Weiss adoptent même, comme la date la plus vraisemblable, les premières années qui ont suivi la destruction de Jérusalem: 70-75. Il est impossible dans ce cas de ne point admettre la complicité des apôtres dans des fictions composées de leur vivant.

Baur, en transportant l'étude du christianisme sur le terrain historique, et en cherchant la date exacte des écrits du Nouveau Testament, a ouvert la voie à toute une série de recherches nouvelles. La date précise, qui nous est fournie par l'apparition des communautés judéo-chrétiennes et chrétiennes pures, communautés, qui se séparent et se distinguent du judaïsme et du paganisme, et qui, malgré leurs divergences réelles, constituent une même Eglise, cette date réclame la fixation d'une autre date plus importante encore, celle de l'apparition du chef commun de ces sociétés diverses, dont l'impulsion une et identique a exercé sur elles une influence égale, bien que portant le cachet de leurs individualités si diverses. Il devenait de plus en plus embarrassant et difficile pour la critique d'observer le même silence systématique et faux sur la personne de Jésus-Christ, comme s'il n'avait pas existé, ou tout au moins comme s'il n'y avait rien eu de positif à dire sur son compte. Ce fut précisément la tentative, par laquelle Baur chercha à déplacer la question et à prendre pour point de départ les temps, qui suivirent la mort et la résurrection de Jésus-Christ, qui força la critique à rechercher la source commune et plus ancienne du double mouvement judaïsant et paulinien.

Nous devons rendre cette justice à Strauss, qu'il a compris cette nécessité logique, et qu'il a cherché dans son histoire populaire de Jésus à retracer une image historique et positive de sa personne. Nous l'avons vu dans son premier ouvrage s'attacher surtout à montrer ce que Jésus n'a pas été, et mériter le juste reproche d'avoir donné une critique de l'histoire évangélique, sans y joindre une critique des évangiles. A son tour il peut reprocher avec autant de justesse à Baur d'avoir donné une critique des évangiles en laissant de côté la critique de l'histoire évangélique. Strauss a adopté les résultats généraux de la critique faite par Baur des documents évangéliques; il n'y a là que la moitié de la tâche accomplie, et l'on doit nécessairement en tirer les conséquences historiques. Il y a là une simple opération d'arithmétique, qui met à néant la prétention de Baur de reléguer la personne de Jésus-Christ dans un mystérieux clair-obscur, aussi impénétrable qu'il est impossible. La génération idéaliste et spéculative, qui a précédé de trente ans la nôtre, ne possédait ni le sens, ni le goût de l'histoire, et se contentait d'idées abstraites sans aucune base positive et historique.

Les temps ont bien changé; nos contemporains ont un goût marqué pour les recherches positives et exactes dans l'histoire aussi bien que dans la nature; l'idéalisme a été pour longtemps détrôné par l'empirisme, et la théologie elle-même est entrée par l'étude des sources, de l'exégèse, et de la monographie historique dans la même voie. Ajoutons que cette méthode pourrait faire retomber dans la foi historique, si cette méthode était poussée à l'extrême. Strauss a voulu répondre par son nouvel ouvrage à cette tendance de son époque, et, tout en le complétant, a forcé les derniers retranchements du système de Baur. Nous devons constater que c'est en France, et non pas en Allemagne, que la critique négative a cessé de prétendre ignorer la personne et l'histoire de Jésus-Christ, et s'est proposé pour la première fois de retracer une image réelle et concrète de sa personne.

Ernest Renan adopte comme sources de ses études les synoptiques, auxquels il assigne la date généralement admise, et en partie le quatrième évangile. En transportant ainsi les documents écrits dans une période si rapprochée des faits, il est contraint de sacrifier la dignité morale du caractère de Jésus et des apôtres à sa négation systématique du miracle et du surnaturel dans l'apparition historique de Jésus. Il reconnaît que l'on doit rechercher dans Jésus la véritable origine du christianisme. Or, pour fonder une religion sérieuse et durable, il a dû être plus qu'un simple professeur de morale; son caractère, la puissance de son génie, et sa dignité morale peu-

vent seuls expliquer l'impression profonde, qu'il a produite sur ses disciples, impression, dont l'histoire entière de l'Eglise est le reflet. Renan a compris aussi que la foi des chrétiens en la majesté divine de Jésus, foi professée déjà par les premiers disciples, demeure inexplicable, si l'on refuse d'admettre que Jésus lui-même l'a fait naître par l'énergie et la netteté de ses propres affirmations; il voit en Jésus un génie puissant, colossal, soutenu à ses débuts par les inspirations les plus pures, mais entraîné par l'ardeur de la contradiction et de la lutte dans la voie dangereuse de l'enthousiasme et de l'orgueil, et enlacé dans les liens de l'erreur et de la fraude pieuse, dont sa mort douloureuse vient l'affranchir par une brusque catastrophe.

Toutefois la personne du Christ, telle que Renan s'est attaché à la reproduire sous nos yeux, bien qu'elle renferme encore des éléments de vérité historique, abonde en épisodes romanesques et arbitraires, et n'aboutit en dernière analyse qu'à le placer sur le même niveau que tous les fondateurs des religions orientales, tels que Bouddha, Mani et Mahomet.

Strauss a su éviter le romanesque dans sa *Vie de Jésus*. Son étude, fidèle aux lois de la religion et de l'histoire, voit dans le caractère et dans la personne de Jésus la synthèse supérieure et unique du double courant oriental et grec. Jésus a dû à son éducation juive sa conception spirituelle et morale du Dieu unique, à laquelle le prédisposait d'ailleurs la pureté exceptionnelle de sa nature. L'élément grec de son génie se retrouve dans son sentiment exquis de la nature, et dans sa conception fraîche et heureuse de l'existence terrestre. Ce qui nous révèle la beauté de l'âme de Jésus, c'est ce calme et cette sérénité, que ne viennent jamais obscurcir, comme chez saint Paul, saint Augustin et Luther, les tristesses et les défaillances inhérentes à toute lutte ardente et passionnée. Jésus a su, grâce à cette tendance heureuse de son esprit, s'élever au-dessus du génie sombre et servile du judaïsme et de son esprit légal, et a invité l'homme à s'étudier lui-même. Son Dieu n'est pas une divinité jalouse et irritée, mais un Père plein de sollicitude et de tendresse. Ce Jésus possédait une âme pure, pénétrée du sentiment de la présence et de la communion de Dieu, unie à tous les hommes comme à des frères ; aussi a-t-il réalisé dans sa propre personne l'idéal prophétique d'une alliance nouvelle avec la loi gravée dans le cœur. Il avait, pour emprunter le langage du poëte, reçu Dieu dans sa volonté. Dieu était par amour pour lui descendu de son trône éternel, l'abîme avait été comblé, et toute crainte avait disparu de son âme. Sa belle et poétique nature n'avait qu'à laisser ses dons s'épanouir, à acquérir une notion toujours plus parfaite de sa desti-

née, et à s'y affermir, et non pas à changer ses voies et à inaugurer une vie nouvelle.

Aussi a-t-il pris pour base de la religion nouvelle, dont il s'était proclamé le chef, l'humanité, la douceur et la tolérance. Ce n'est là toutefois, selon Strauss, que le péristyle grandiose d'un développement supérieur de l'humanité, car Jésus est incomplet sur quelques points, on peut relever dans son caractère plusieurs taches, et, tout en reconnaissant la beauté et la grandeur de ses enseignements sur l'amour de Dieu et du prochain ainsi que sur la pureté possible et nécessaire de la vie et du cœur, on est bien forcé de constater l'insuffisance de sa doctrine en ce qui touche l'Etat, l'industrie, l'art, les jouissances de la vie pratique, et on est en droit d'attendre pour l'humanité des aperçus et des progrès nouveaux dans ces sphères diverses de l'existence terrestre. On peut même espérer voir disparaître dans un avenir plus ou moins rapproché les restes des idées superstitieuses, qui règnent encore au sein de l'humanité et qui lui inspirent la foi dans le surnaturel et dans l'action providentielle d'un Dieu personnel sur le monde.

Tels sont les points fondamentaux, que Strauss considère comme réels et établis historiquement dans la vie du fondateur du christianisme, points, qu'il a obtenus grâce à une étude attentive des témoins authentiques de ses prédications et de ses actes, ainsi que de l'influence, qu'il a exercée sur ses contemporains, et des luttes, qu'il a été appelé à soutenir contre les divers partis juifs. Strauss se rapproche toutefois sur plusieurs points de Renan, et en vient à admettre la plupart des résultats de l'œuvre de Baur, dont il n'a pas oublié les critiques. Il reconnaît que c'est sous leur influence qu'il a laissé dans son nouvel ouvrage une bien plus large place à la légende et à la fable intentionnelles des disciples. Il n'est pas admissible, en effet, qu'une légende, rédigée sans système préconçu longtemps après les événements, se soit attachée dans ses récits à des détails minutieux de lieux, de dates et de noms. On doit reconnaître avec Baur qu'on se trouve en face de la double alternative d'une fausseté systématique et intentionnelle, ou de documents vrais et historiques sur les points essentiels. En posant cette affirmation, Baur, tout en étant d'accord avec Strauss pour nier le caractère historique des évangiles à cause des éléments surnaturels qu'ils renferment, a porté le premier coup à l'hypothèse des mythes, et Strauss, en subissant son influence, renverse, lui aussi, de sa propre main les principaux arguments de son premier ouvrage, et reconnaît son insuffisance en même temps que son impossibilité. En face du reproche grossier et prosaïque, lancé par la critique négative de son temps à la face des écrivains du Nouveau Testament,

d'avoir systématiquement falsifié les documents évangéliques, la théorie mythique présentait un attrait tout particulier pour l'esprit.

Le charme a été bien vite dissipé par le réveil des études historiques; le mythe est rentré dans le néant, et n'a plus laissé comme résidu d'autre alternative que le mensonge systématique ou la véracité historique des écrivains sacrés. Strauss a bien cherché à déguiser sa retraite et à voiler l'insuccès de sa première théorie. Il déclare que l'on peut donner à une fable inventée à dessein le nom de mythe, et entoure son histoire naturelle et réelle de Jésus, qu'il a réduite à ses plus simples éléments, d'un double faisceau de mythes inconscients et de légendes systématiques. Toute l'histoire de la naissance, de l'enfance, et aussi de la préexistence de Jésus, en dehors de quelques traits historiques imparfaits et sans grande valeur, est à ses yeux le fruit des théories spéculatives et dogmatiques d'un âge postérieur. Les rapports entre Jean-Baptiste et Jésus sont le produit d'un système préconçu. Jean-Baptiste a bien donné à Jésus le baptême de repentance, mais il n'a nullement été son précurseur, et n'a en rien inauguré son ministère. Tous les miracles sont des mythes inventés à plaisir, bien que Jésus ait pu accomplir quelques guérisons naturelles. Strauss relègue également dans la région des mythes la glorification, la plus grande partie des récits de la passion, ainsi que l'ascension, sans se prononcer sur leur caractère. Les récits de la résurrection sont l'expression des visions individuelles des disciples, des apôtres. Comme on le voit, la méthode de Strauss est purement éclectique; c'est là le plus grand résultat des travaux de Baur. Par contre, en accentuant la nécessité d'une histoire critique de la vie de Jésus, Strauss a forcé l'école de Baur à remonter jusqu'au fondateur du christianisme, au lieu de le faire précéder, comme Baur, de l'évolution des partis, qui se formèrent après lui.

En reculant jusqu'au milieu du second siècle la rédaction des évangiles, Strauss veut, à l'exemple de Baur, séparer sa cause de celle de Renan. Ce dernier n'éprouve aucun scrupule à faire de Jésus un thaumaturge, qui cherche à tromper la foule, et à transformer les apôtres en des romanciers religieux. Cette position intermédiaire, toutefois, n'est guère tenable, tant à cause de l'antiquité probable des écrits du Nouveau Testament, que parce qu'il reste dans ce cas une question des plus importantes à résoudre, et que l'on doit se demander si l'image de Christ, que Strauss nous a retracée, répond aux véritables exigences de la science, si la date assignée par Baur aux évangiles supporte l'examen, ou si plutôt la critique ne traverse pas une phase nouvelle et décisive.

Il s'en faut, en effet, de beaucoup, que le Christ de Strauss réponde

aux lois de l'histoire, ou soit même possible sans contestation à ce point de vue. En tout cas, il ne suffit pas à lui seul à expliquer la naissance et les progrès du christianisme et de l'Eglise. L'historien qui veut être fidèle à son mandat doit assigner une cause à chaque crise décisive de l'histoire, et en fournir une explication suffisante. Or nous voyons le christianisme s'affirmer en face de toutes les autres religions comme la religion de la réconciliation et de la paix. L'historien des origines du christianisme doit donc, en vertu des lois de la science qu'il cultive, expliquer ce sentiment de sa vocation particulière, que possède l'Eglise, sentiment, qui la distingue, dès le début, du judaïsme aussi bien que du paganisme. Il ne saurait méconnaître le caractère historique de l'Eglise chrétienne, qui se proclame une association de frères réconciliés avec Dieu, et il n'a pas le droit d'admettre un effet sans cause, tout en se réclamant du même principe pour nier *à priori* la possibilité du surnaturel. Nous pouvons lui demander de remonter du sentiment de l'Eglise primitive tout entière à Celui qui a dû posséder cette puissance régénératrice, dont il constate les effets.

Strauss refuse d'adopter cette méthode si naturelle et si logique, et nous devons croire qu'il ne passe sous silence ce fait si important, que parce qu'il considère comme non avenu et comme chimérique le sentiment le plus sacré et le plus inébranlable de la conscience chrétienne, et qu'il méconnaît intentionnellement le trait historique le plus accentué de l'Eglise. Son étude est donc entachée *à priori* de préjugé systématique, et n'a plus dès lors la moindre valeur historique. Nous pouvons attribuer ce fait au point de vue plus qu'insuffisant sous lequel Strauss envisage le péché, et à sa conception naturaliste des lois constitutives de la morale. Ce point de vue inférieur et naturaliste lui permet de faire surgir du milieu d'une génération pécheresse et corrompue un être affranchi dès sa naissance des liens de la corruption universelle et du joug de la loi, et de passer sous silence la soif de pardon qui consume l'humanité, puisque le Dieu de son *credo* possède pour attribut suprême une indifférence égale à l'égard du bien comme du mal.

Il y a plus. Nous pouvons considérer comme l'une des données les plus positives et les plus incontestables de l'histoire universelle le lien intime, qui relie l'Eglise primitive à la personne de son fondateur, et à la dignité qu'il a lui-même revendiquée. Il est impossible, en se plaçant au simple point de vue de l'histoire, d'admettre que le second siècle ait proclamé (ce que personne ne conteste) Jésus pour le seul médiateur entre Dieu et l'humanité, et comme son rédempteur, si tel n'était pas déjà le thème principal de la prédication apostolique,

comme le montre, du reste, l'Apocalypse. On ne peut pas davantage expliquer la prédication des apôtres, qui était leur substance, pour ainsi dire, et pour laquelle ils ont tous souffert avec joie les plus cruelles souffrances, si Jésus n'a pas lui-même tracé par ses déclarations et par ses discours sur son œuvre et sur sa personne les lignes principales de cette même prédication et n'a point fait de la foi en sa propre personne la base du culte nouveau, en vertu du pouvoir qu'il possédait d'assurer la paix et le pardon des péchés à son Eglise par la communication du Saint-Esprit.

Ces données une fois acquises, il est impossible à la critique de reléguer jusqu'à la fin du second siècle tous les écrits du Nouveau Testament pour soustraire les apôtres et Jésus lui-même à la solidarité des fraudes pieuses et des légendes intéressées qu'elle suppose, et il n'y a plus dès lors d'intérêt capital pour elle à accomplir ce tour de force au mépris de toutes les données de la tradition et de l'histoire. Remarquons, en outre, que Strauss rattache lui-même aux discours de Jésus-Christ l'attente de son retour glorieux, qui fut la foi commune de toutes les communautés chrétiennes. Or ces discours de Jésus attestent qu'il se plaçait en face de l'humanité tout entière comme l'homme sans péché, puisqu'un pécheur, qui a lui-même besoin de pardon, ne saurait ni racheter les péchés de ses frères, ni posséder le redoutable privilége de juger le monde. S'il en est ainsi, Strauss ne saurait échapper à l'alternative sérieuse de voir en Jésus (comme Renan ne craint pas de le faire), un enthousiaste fou d'orgueil, ou de reconnaître la vérité profonde et divine de ses propres affirmations sur sa dignité et sur sa mission.

La grandeur morale et religieuse de Jésus est incontestable, et, comme nous l'avons vu, Strauss lui-même est bien forcé de l'admettre. Nous savons aussi que la connaissance de soi-même et l'humilité, bases uniques de toute vie religieuse et morale digne de ce nom, ne font que grandir dans l'âme, qui a le sentiment de sa culpabilité, en proportion égale des progrès, qu'elle accomplit dans la sanctification. Il résulte nécessairement de ces considérations diverses que nous devons envisager le Jésus de Strauss comme une contradiction morale et comme une impossibilité historique, nous dirons même comme une monstruosité logique au point de vue religieux et moral, puisque Strauss veut tout à la fois que nous envisagions Jésus comme un pécheur semblable à nous, tout en reconnaissant la vérité de ses prétentions à la divinité. Si Jésus était vraiment pécheur, et si comme tel il professait l'humilité, qui est l'apanage du chrétien le moins avancé, il n'a point pu proclamer contre la voix de sa conscience sa sainteté parfaite et sa communion exceptionnelle et unique avec Dieu,

et il n'a point pu s'élever jusqu'à une imposture aussi manifeste. Or nous savons qu'il s'est proclamé Fils de Dieu, saint et sans tâche.

Il ne suffit donc pas de s'incliner devant la grandeur religieuse et morale de Jésus, tout en lui assignant son lot des misères et des faiblesses, triste apanage de l'humanité, et l'essence historique et religieuse du christianisme, acculant la science critique dans ses derniers retranchements, l'oblige à se prononcer sur la double alternative que nous avons indiquée, et à voir en Jésus un imposteur, un blasphémateur, qui prétendait fonder le royaume de Dieu, tout en en sapant les bases fondamentales, ou (ce qu'il affirmait de lui-même) notre Sauveur et notre Dieu. On peut laisser sans crainte à l'âme impartiale et sérieuse le soin de se prononcer.

La critique négative, dont les Fragments de Wolfenbuttel ont signalé les débuts, tend fatalement à parcourir dans son entier le cercle vicieux, qu'elle s'était tracée. S'il est vrai qu'on ne saurait mettre en doute les hautes prétentions que Jésus a mises en avant, il n'en coûte plus beaucoup d'admettre avec Renan que Jésus s'est proclamé Fils de Dieu dans le sens de l'union essentielle, car Jésus n'a fait par là que s'assigner le caractère, qui seul renferme et justifie les attributs, qu'il a revendiqués comme siens. C'est bien là la source directe et intime de l'image de Jésus, que nous offrent saint Paul et l'Apocalypse, sans parler des autres sources scripturaires. Quand bien même Jésus aurait dans son enthousiasme et dans son fol orgueil dépassé les limites de la morale aussi bien que de l'humanité, on n'est autorisé à aucun titre à nier que les affirmations des apôtres soient le reflet des déclarations de leur maître lui-même. Il n'y a plus dès lors d'avantage à reculer à la fin du second siècle les écrits attribués aux apôtres par la tradition.

Quand on étudie d'un peu près la marche naturelle et logique de la science critique contemporaine, dont Renan peut être considéré comme l'éclaireur, on reconnaît la pauvreté de la théorie mythique, (quelques modifications d'ailleurs qu'on lui fasse subir), dans son application à la personne de Jésus-Christ. S'il est vrai que Jésus s'est assigné lui-même dans ses discours une origine et une nature exceptionnelles, s'il est vrai que ses apôtres ont pu inventer avec intention, ou se sont laissé entraîner à composer sans parti arrêté, et sous la seule impression que leur maître avait produite sur eux, la fable sur laquelle repose l'Eglise, il est vraiment puéril de vouloir rechercher avec toutes les armes de la science les quelques embellissements, que la tradition a pu y ajouter, et de se demander si c'est là une œuvre de parti ou de pur enthousiasme. Comme on le voit, la théorie mythique, dès les premiers pas qu'elle a faits sur le terrain nouveau

pour elle, de l'histoire réelle de Jésus et des apôtres, a renversé de sa propre main les fondations de son propre système, et a provoqué dans son développement une crise décisive et suprême. Bien qu'elle n'ait ni la vertu ni la patience de Pénélope, on peut dire qu'elle-même détruit sans cesse son ouvrage.

Cette phase nouvelle peut être envisagée sans crainte comme la dernière phase de la critique, puisqu'elle est revenue à son point de départ, c'est-à-dire au point de vue des Fragments de Wolfenhuttel, qui blesse à la fois la morale, le sentiment religieux et l'histoire, et qu'elle a ainsi prononcé sa propre condamnation. La critique moderne chercha, il est vrai, à l'origine, à se distinguer de l'école de Reimarus par le scrupule qu'elle éprouvait à rendre Jésus et les apôtres complices des fraudes du second siècle, auquel elle attribuait exclusivement la rédaction de tous les écrits du Nouveau Testament. Nous avons constaté que, grâce aux progrès du tact historique, la science chrétienne contemporaine, et Strauss lui-même aussi bien que Renan (ces derniers avec certaines réserves), ont clairement reconnu et proclamé la participation directe des apôtres aux éléments les plus importants de l'enseignement attribué par la théorie mythique à la légende inconsciente et calculée.

L'histoire consultée a montré, en effet, que la tradition existante à la fin du premier siècle était impossible, si les apôtres eux-mêmes avaient professé une autre doctrine, enfin que l'enseignement des apôtres découle tout entier des propres affirmations de Jésus sur sa dignité messianique. Cette concession ouvre, comme on le voit, une large brèche dans le mur qui séparait la critique contemporaine de l'école de Reimarus, et l'on peut dire que la seule différence entre elles consiste dans l'élément d'erreur, d'enthousiasme et d'orgueil que la première reconnaît dans celles des déclarations de Jésus, dont elle affirme l'impossibilité. Cette dernière distinction ne saurait elle-même subsister bien longtemps, pour le double motif, que la personne historique de Jésus offre un caractère incontestable de netteté, de calme et de modération, et que l'affirmation, par laquelle Jésus (pécheur lui-même dans l'hypothèse de la science critique) se pose comme l'homme idéal et sans souillure en face de l'humanité pécheresse, n'a pu être formulée par lui que contre sa conscience et contre la vérité, et qu'elle serait en dernière analyse le fruit d'une intention frauduleuse, puisqu'il n'aurait éprouvé aucun scrupule à tromper l'humanité, pour fonder une religion, entachée d'un tel péché d'origine et nécessairement mélangée d'éléments égoïstes et impurs. La science critique devra donc en revenir aux errements de son passé, ou marcher franchement en avant avec la science véritable.

Nous nous sommes attaché à étudier la controverse la plus récente sur les questions vitales du christianisme au point de vue des diverses écoles ecclésiastiques et théologiques, qui composent le protestantisme du dix-neuvième siècle. Après avoir exposé l'histoire de la théologie protestante dans le développement séculaire des principes de la réforme du seizième siècle, il nous reste à retracer une esquisse rapide de la situation ecclésiastique et scientifique de l'Eglise évangélique contemporaine. Cette esquisse suffira pour nous convaincre que, malgré l'ardeur et la gravité des controverses théologiques, une union vivante et réelle sur les questions vitales de la science et de la foi s'est accomplie au sein des grandes écoles évangéliques.

Notre premier objet doit être de rechercher si la théologie contemporaine, dont nous avons retracé l'essor puissant et énergique, est restée fidèle au principe fondamental du seizième siècle, et si l'on peut constater les progrès accomplis par elle dans l'œuvre d'affermissement et de développement des bases posées par les réformateurs. Si nous obtenons le résultat que nous croyons conforme à la vérité, et si nous sommes en droit de nous prononcer pour l'affirmative, nous pourrons retrouver avec joie et avec confiance dans ce progrès considérable, que l'Eglise évangélique a accompli à la suite d'une crise si douloureuse, sa justification et sa raison d'être dans les plans de la Providence, et attendre avec confiance les destinées et les succès de l'avenir.

Le principe de la Réforme a été de notre temps l'objet d'études savantes et de discussions approfondies. Ç'a été le fruit nécessaire de la crise, que devait traverser l'Eglise évangélique pour résoudre les contradictions apparentes, qui s'étaient opposées jusqu'alors à l'intelligence de ce principe sous la double forme, dont elle devait savoir aussi retrouver et saisir l'unité intime et supérieure. Le rationalisme vulgaire, parvenu à son apogée, avait, comme nous l'avons montré, altéré profondément le principe matériel de la Réforme et n'en avait conservé que la tendance générale à la certitude personnelle de la raison orgueilleuse, affranchie de l'autorité objective des enseignements divins, compris dans le sens de la pensée humaine, ou étouffés sous le double contrôle de la critique et de l'exégèse.

Delbrück reprit la question, non résolue depuis Lessing, de la substitution du symbole des apôtres comme règle de foi au principe scripturaire lui-même, et se vit suivi dans cette voie par toute l'école de Grundtvig. Il ne fut point difficile aux théologiens évangéliques de lui montrer que le symbole des apôtres, pas plus que toute règle de foi ecclésiastique, ne pouvait être substitué à l'Ecriture comme principe formel, à moins d'assigner à la tradition ecclésiastique le premier rôle

dans la formation de la foi, c'est-à-dire d'annuler entièrement le principe matériel. Si l'on en vient à substituer sur le terrain des principes l'autorité de l'Eglise à celle de Jésus et des apôtres, on se met dans l'impossibilité logique de refuser la même autorité au moyen âge tout entier et à ses enseignements, qui contredisent sur plus d'un point grave le principe matériel, dont le canon des Ecritures proclame de son côté l'importance.

On aboutit sur cette pente glissante à un système plus ou moins rapproché du catholicisme romain dans toutes les questions, qui se rattachent à la sanction des principaux organes de la tradition, c'est-à-dire du sacerdoce, de l'ordination, et de l'Eglise et des sacrements. Cette polémique, à laquelle Lücke, Sack, Nitzch, Dorner et Martensen ont pris une large part, fit comprendre la nécessité, au point de vue de la foi, de maintenir l'Ecriture sainte comme le seul principe formel de la Réforme, bien qu'on tendît plus ou moins à ne voir simplement dans le principe matériel que le dogme le plus important de la Bible, ou à faire reposer sur elle seule l'essence de la Réforme.

C'est alors que Strauss soutint, non sans succès, une thèse, que le génie de Schleiermacher avait rendue accessible à tous, et montra l'impossibilité de faire reposer sur le principe formel seul tout l'édifice dogmatique du protestantisme. Il alla toutefois jusqu'à soutenir, dans sa polémique contre le principe scripturaire, que le principe matériel, joint au témoignage du Saint-Esprit, ne pouvait servir à aucun titre d'appui au principe formel, puisqu'il aboutissait dans ses conséquences logiques à l'enthousiasme et au fanatisme. La méthode de sa soi-disant dogmatique chrétienne consista à séparer le principe matériel du principe formel, en suivant la marche qu'il avait précédemment adoptée en étudiant celui-ci, sans tenir aucun compte des grandes doctrines du christianisme, ce qui aboutit à la négation *à priori* des récits miraculeux de l'histoire évangélique, ainsi que des miracles spirituels du christianisme, et en particulier de la rédemption et de la justification du pécheur.

Strauss avait, comme on le voit, appliqué à la science religieuse la grande maxime politique des Romains, que pour régner, il faut diviser, et sa tactique ne fut pas sans porter des fruits amers et sans entraîner bien des âmes dans la fausse voie d'un christianisme clérical. D'un autre côté, la théologie évangélique dut à cette polémique de mieux comprendre l'union indissoluble et l'indépendance relative des deux principes matériel et formel de la Réforme, l'impossibilité d'obtenir une base solide et durable avec un de ces principes détaché de l'autre, et aussi leur affinité respective, qui leur permet de se com-

pléter et de s'aider réciproquement, et de former, grâce à leur union libre et féconde, la base puissante et inébranlable du protestantisme et de la science théologique (1).

On est en droit de considérer comme l'une des conquêtes les plus précieuses et les plus durables de la nouvelle école évangélique la reconnaissance de l'indépendance relative des deux éléments du principe protestant, et le sentiment, que l'Ecriture sainte à elle seule ne saurait suffire, soit que l'on invoque avec la vieille orthodoxie le témoignage du Saint-Esprit en faveur de son inspiration, soit que l'on ait recours avec le supranaturalisme biblique à la démonstration rationnelle ou historique. Elle comprit aussi que la Bible elle-même proclame les droits de la personnalité croyante, à laquelle elle donne naissance, et qui seule peut apprécier en sûreté de cause, avec les ressources, que lui fournissent la raison et la science, la canonicité des livres saints et les interpréter fidèlement, et que la foi, de son côté, ne saurait se passer de l'Ecriture sainte, à laquelle elle est redevable de ses progrès aussi bien que de sa naissance, et qui seule permet à l'âme humaine de franchir sans danger l'écueil d'un subjectivisme arbitraire et égoïste, et d'acquérir une croyance à la fois personnelle et divine.

On peut considérer aussi comme une pensée commune à tous les théologiens évangéliques de notre temps (bien que quelques-uns continuent à avoir recours à la méthode anglaise des évidences historiques et rationnelles) la thèse formulée par Twesten. Ce théologien estime que la preuve en faveur de la révélation divine et de sa présence dans l'Ecriture sainte ne saurait demeurer indépendante et isolée de la foi vivante elle-même, et que la méthode, qui consiste à édifier l'objet de la foi (dont la source dans l'âme humaine est toute

(1) Voir Dorner sur l'union interne des principes protestants; Ph. Schaff, Le principe du protestantisme, Chambesbury, 1845; Hofmann, V. Reuter, Rothe, Zur Dogmatik, 1863, où il affirme de Schenkel, que celui-ci, en refusant de reconnaître les deux côtés du principe de la Réforme, méconnaît la distinction, que l'on doit établir entre le christianisme protestant et l'Eglise protestante. Schenkel n'a trouvé que peu de partisans dans sa tentative de joindre au double principe matériel et formel le principe de l'esprit d'association. Kahnis, dans son Exposition des principes du protestantisme, admet dans l'essence du protestantisme trois principes, l'Ecriture, le salut et l'Eglise. Ce troisième principe n'a que faire ici, puisqu'il ne caractérise en rien le protestantisme, et que, comme base d'une Eglise évangélique, il n'est qu'une résultante du double principe matériel et formel. Beck, qui, dans son introduction au Système de doctrine chrétienne, 1838, et dans sa Dogmatique chrétienne, I, 1, 1840, a rendu de si grands services au réveil des études scripturaires, donne au principe scripturaire un rôle trop indifférent à l'égard de l'Eglise et de l'histoire. Il semble ne réserver aucune place à la critique, et rattache le principe matériel au principe scripturaire, dont il le fait dépendre d'une manière absolue, en retombant ainsi dans les errements de l'orthodoxie du dix-septième siècle.

autre que l'intelligence pure) sur une théorie plus ou moins irréfutable de la révélation et de l'inspiration, ne diffère guère de celle, qui fut attaquée avec une telle énergie par Lessing dans sa controverse contre Götze et qui provoqua la publication des Fragments de Wolfenbuttel, auxquels on peut bien dire qu'elle livrait le christianisme sans défense.

Il en résulte que la théologie doit désormais abandonner la méthode défectueuse, qu'elle a trop longtemps suivie, et qui consiste à prendre pour point de départ de l'éducation des âmes la naissance de la foi en l'autorité légale de l'Ecriture sainte ou des apôtres. Sa première préoccupation doit être, tout au contraire, d'éveiller dans l'âme la foi en Jésus le Rédempteur, c'est-à-dire l'expérience personnelle et intime de la justification devant Dieu par la foi en Jésus. Sans doute l'Ecriture sainte et les sacrements en sont les intermédiaires et les instruments plus ou moins directs, mais il n'en est pas moins certain qu'elle agit par elle-même avec une efficace toute-puissante, qui a pour résultat de faire naître dans l'âme régénérée une confiance inébranlable et spontanée dans l'autorité divine des apôtres de Jésus et de leurs écrits. Ce sont eux, en effet, qui permettent de connaître avec exactitude la vie et les enseignements du Maître, qui d'ailleurs font partie des révélations immédiates de Dieu.

En effet la parole, ou révélation parfaite de Dieu, doit être renfermée dans les écrits remontant à l'âge apostolique, autrement il serait impossible de la retrouver et de la constater avec certitude. Il en est ainsi, car le message évangélique, renfermé dans l'Ecriture sainte, s'atteste lui-même par l'action efficace du Saint-Esprit sur le cœur comme la vérité envoyée par Dieu à l'humanité, pour lui servir de guide jusqu'au terme de son pèlerinage terrestre. De plus, comme la foi se relie étroitement au message divin renfermé dans la Bible, et que les apôtres ont déposé avec confiance au sein de l'humanité, la croissance et la fermeté de la foi ne dépendent à aucun titre de la pureté du style, des détails historiques, ou des imperfections et des lacunes scientifiques de la révélation écrite ; la foi a des préoccupations plus grandes et de plus sérieux sujets de méditation, et est vraiment plus heureuse, plus riche en espérances et en consolations, quand elle voit réalisée dans les écrivains sacrés l'union harmonieuse et parfaite de l'Esprit de Dieu et de l'esprit de l'homme, et quand dans leurs écrits elle sent battre un véritable cœur d'homme, que si elle avait continué à croire, comme les hommes du passé, que les apôtres n'étaient que les plumes, les instruments passifs et inertes du Saint-Esprit, et que leurs écrits n'avaient que la valeur d'une loi inflexible et surhumaine.

Aussi la foi évangélique laisse-t-elle sans scrupule libre carrière à la critique et à l'exégèse, sans prétendre leur imposer ni des tuteurs ni des lisières. La foi accorde une liberté absolue à la critique, parce que c'est pour elle un principe de conscience de n'attribuer aucune valeur aux écrits, dont la canonicité ne peut pas être clairement établie, de même qu'elle ne se croit pas en droit de refuser son adhésion à tout écrit véritablement canonique. La critique vraiment digne de ce nom ne saurait demeurer étrangère aux questions de la foi, et nous avons même montré qu'elle doit s'imposer le devoir rigoureux de rechercher avec soin les sources historiques, pour savoir distinguer la légende de l'histoire, et pour ne point tomber dans le doute absolu. Elle est elle-même dépendante de la foi, qui conserve à son égard toute sa liberté d'action, puisque aucun résultat de la science critique ne saurait porter atteinte à l'expérience décisive, qu'elle a faite des vérités du salut. Cette dépendance est nécessaire, puisque seule la foi peut interpréter dignement et avec vérité les documents soumis à son étude, et reconnaître si un ouvrage proclame ou non Jésus-Christ ou contredit sur quelque point cet Evangile, qui a eu la puissance de s'attester directement auprès de son for intérieur.

Comme ces jugements de la critique croyante impliquent les relations réciproques des diverses parties du canon entre elles, il en résulte que l'œuvre de la critique théologique consiste surtout, dans le domaine de la dogmatique, dans le contrôle que l'Ecriture sainte exerce sur elle-même par l'action réciproque de ses éléments constitutifs, contrôle, qui doit donner une impulsion salutaire et féconde à une étude toujours plus riche et plus approfondie des mystères et de la révélation, et à une intelligence toujours plus complète de l'harmonie intérieure et de la richesse infinie du christianisme sous toutes ses faces et dans toutes ses applications. La théologie évangélique a reconnu également, en ce qui touche l'exégèse, que les lois de la grammaire et de la philologie sont les bases invariables et nécessaires de l'interprétation biblique, et que l'exégète doit savoir se pénétrer de l'esprit de l'écrivain sacré qu'il explique, comme l'ont toujours fait les grands commentateurs à l'égard des poëtes et des écrivains profanes.

Ce qui établit l'harmonie entre l'exégète et les documents chrétiens qu'il explique, c'est sa foi personnelle, qui n'a nullement besoin du contrôle d'une confession de foi ecclésiastique quelconque, qui réalise dans son développement fécond et régulier le grand principe de l'analogie de la foi, et qui permet enfin d'obtenir l'analogie de l'Ecriture sainte interprétée par elle-même.

On est en droit d'affirmer que la nouvelle école évangélique nous

offre dans la branche de l'exégèse une richesse et une variété inconnues jusqu'alors, et que l'Église catholique y occupe une certaine place. Elle a approfondi les lois de l'interprétation, et donné naissance à une herméneutique sérieuse et complète (1); les sciences auxiliaires de l'exégèse, l'histoire, la géographie (2), la linguistique, la lexicologie, les grammaires hébraïque, chaldaïque et du Nouveau Testament (3) ont reçu une vive impulsion; le texte du Nouveau Testament a été l'objet de travaux sérieux et féconds (4).

Quant à l'exégèse proprement dite de l'Ancien, et en particulier du Nouveau Testament, elle a pris dans les quarante dernières années un merveilleux essor, et nous possédons sur la plupart des livres de la Bible un ensemble de commentaires, qui jettent une vive lumière sur l'Ecriture sainte, et qui confirment dans leurs traits généraux les principes du protestantisme évangélique, tout en renfermant pour l'avenir les germes d'aperçus nouveaux et féconds sur les éléments dogmatiques, moraux et pratiques du principe évangélique (5).

(1) Après Bretschneider (1806), Keil et Griesbach, Lücke publia en 1817 : Grundriss der neutestamentlichen Hermeneutik und ihrer Geschichte. Citons encore Schleiermacher, 1838, Clausen et Wilke, 1843, Lutz, 1849. Olshausen, dans son traité : Ein Wort über tiefern Schriftsinn, et R. Stier (1824) défendirent les sens multiples de l'Ecriture sainte, et réclamèrent avec Meyer, de Francfort, une interprétation mystique à côté de l'interprétation littérale, mais leur thèse ne rencontra que peu d'adhésions, parce que la méthode évangélique répondait à toutes leurs exigences légitimes. Germar a défendu l'interprétation panharmonique de l'Écriture.

(2) Winer, Biblisches Realwörterbuch, 2 vol., 3e édit., 1847. Keil, Biblische Archæologie, 1859. Die Archæologie Alten Testaments von de Wette, 1814, et Ewald, 1814. Bæhr, Symbolik des mosaischen Cultus, 2 vol., 1837. Les monographies de George, Knrtz, Hengstenberg, Baur sur les fêtes, les sacrifices, la circoncision. Les travaux géographiques, de Ch. Ritter, Charles von Raumer, 1835, l'Atlas biblique de Kiepert.

(3) Winer, Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms, 6. Auflage, 1855. Buttmann, même sujet, 1859. Les Dictionnaires de Schleusner, 1792. Wahl, 1843. Bretschneider, Wilke, 1839. Schirlitz et Dalmer, 1859.

(4) Editions de J. Buxtorf, 1611; Iablonsky, 1699; Van der Hooght, 1705; Michaelis, 1720; Houbigant, 1753; J. Simonis, 1752; Kennicott, 1780, pour l'Ancien Testament, et éditions modernes de Hahn, Theile, Rodolphe Stier. Le texte des Septante réclame encore des études critiques sérieuses. Pour le Nouveau Testament, Lachmann a consulté avec fruit les Pères de l'Eglise, et Tischendorf a fait un habile usage des Codices d'Ephrem, et du Sinaï. Bonnes éditions de Knapp, Schott, Lachmann, Göschen, Theile, Ph. Buttmann, Tischendorf. Citons avec éloges le Commentaire critique sur le Nouveau Testament (en latin) de Reiche, 3 vol., 1853 sq., non terminé.

(5) Mentionnons à côté de Lücke, Bleek, Olshausen, Tholuck, l'admirable Commentaire de Meyer (H. von) snr le Nouveau Testament; de Rückert sur les Galates et les Romains; de Harless, Schenkel et Branne sur les Ephésiens; le Bibelwerk de Lange, Van Osterzee, Kling, Auberlen, Riggenbach, Lechler, Moll, etc.; les Romains de Philippi, les Hébreux, de Delitzsch; de Luthardt sur saint Jean; de Lünemann sur les Ephésiens; d'Usteri et de Wieseler sur les Galates; d'Ebrard sur les épîtres de Jean: de Wiesinger sur Pierre; de Van Hengel sur les Ephésiens; etc.

Ces divers travaux exégétiques, dont nous n'avons cité que les plus importants, ont donné naissance à une série de publications sur la théologie biblique, et sur les diverses vues particulières des apôtres. La comparaison féconde des divers écrits du canon l'un avec l'autre nous montre l'unité et la variété des diverses dogmatiques du Nouveau Testament (1).

Dans tout corps composé la distinction est un élément aussi nécessaire que l'unité; or, c'est là un principe fécond, que la nouvelle théologie évangélique a su reconnaître et appliquer aux divers écrits qui composent la Bible. Tandis que la vieille orthodoxie répandait sur tous ces livres le voile d'une uniformité égale et monotone, et composait sa dogmatique de centons, empruntés sans méthode et au mépris de toutes les lois de l'histoire, indifféremment, sans choix comme sans gradation, aux divers écrits, conçus comme pénétrés tous également d'un même esprit et investis d'une même autorité, la nouvelle école a su constater tout à la fois leur unité divine et leur

(1) Citons, après les Théologies bibliques de Baumgarten-Crusius, 1828; de Wette, 1831, et Lutz, 1847 : Schmid, Biblische Theologie Neuen Testaments, édit. 3, 1864. Messner, Lehre der Apostel, 1856. G.-L. Hahn a publié en 1854 le premier volume de sa Theologie Neuen Testaments. Neander a abordé les doctrines apostoliques dans sa Geschichte der Pflanzung und Leitung der apostolischen Kirche; de même Reuss dans sa Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments, et dans son Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique. Nous possédons des Monographies sur Jacques de Kern, Schneckenburger; sur Pierre de Meyerhoff, Weiss; sur Paul d'Usteri, Dæhne, Schrader, Baur (Paulus, 1845), Lipsius (Rechtfertigungslehre); sur les Hébreux, de Riehm; sur Jean de Frommann, Köstlin, Weiss. La psychologie biblique a été étudiée par Fr. Roos, Tob. Beek, 1843, et Delitzsch, 1855. Nous possédons des Vies de Jésus de Herder, Hess, Reinhard, Greiling, Paulus, Hase, 1829; Weisse (Die evangelische Geschichte, kritisch und philosophisch bearbeitet, 2 vol., 1838); Ammon (Die Geschichte de Lebens Jesu, 3 vol., 1842), de Theile, de Lange (Das Leben Jesu nach dem Evangelium dargestellt, 3 vol., 1844-48), d'Ebrard (Wissenschaftliche Kritik der evangelischen Geschichte, 2 vol., 1842), de Lichtenstein (Lebensgeschichte des Herrn Jesu Christi in chronologischer Uebersicht, 1856), d'Hoffmann (Leben Jesu, 1838), de Kern (Die Hauptthatsachen des Lebens Jesu, Tübinger Zeitschrift, 1838), d'Ullmann (Historisch oder mytisch? 1838 — Die Sündlosigkeit Jesu). Les ouvrages écrits sur le même sujet pour des laïques instruits, par Krabbe, 1839; Stirm (Apologie), Jul. Hartmann, 1837; A. Francke, 1838; Riggenbach (1858, traduit par Steinheil chez Ch. Meyrueis), Baumgarten, 1859. Le siècle apostolique a inspiré les travaux de Neander, Rothe (Die Anfænge der christlichen Kirche, 1837), Gfrörer, Schewgler (Das nachapostolische Zeitalter, 1846, 2 vol.), de Wieseler (Chronologie des apostolischen Zeitalters, etc., 1848), Schaff (Geschichte der apostolischen Kirche, 1854), Lechler (Das apostostolische und nachapostolische Zeitalter, 1853), Lange (Das apostolische Zeitalter, 1853), M. Baumgarten (Die Apostelgeschichte, oder der Entwickelungsgang der Kirche von Jerusalem nach Rom, 1852), Thiersch (Die Kirche im apostolischen Zeitalter und die Entstehung der neutestamentlichen Schriften, 1852), Ewald (Geschichte des apostolischen Zeitalters bis zur Zerstörung Jerusalems, 1858).

diversité vivante, et acquérir ainsi une notion plus saine et plus profonde de l'histoire et de la révélation.

L'unité de l'enseignement évangélique, placée sous une lumière plus vraie et plus pure, est apparue dans son développement progressif et dans son enchaînement harmonique, et les maîtres de la théologie contemporaine ont su concevoir une théologie biblique, qui, tout en demeurant sur le terrain de l'histoire, et sans empiéter sur les domaines de la dogmatique et de la morale, leur prête un concours efficace, en leur présentant dans un ensemble lumineux et plein de vie les matériaux dont elles se composent et qui doivent leur servir tout à la fois de règle et de contrôle. C'est grâce à cette théologie biblique que l'Ecriture sainte acquiert sa véritable autorité, et que le principe formel reçoit une sanction définitive. On peut l'appeler la science de la canonicité matérielle, appelée à exercer une influence décisive sur la science de la canonicité formelle ou isagogique, sujette encore à tant de fluctuations dans les divers objets, qu'elle aborde, sujets, qui concernent l'antiquité, l'authenticité et l'intégrité des livres saints (1).

Nous avons constaté, en étudiant l'influence exercée par Schleiermacher sur la théologie contemporaine, que l'Ancien Testament avait été relativement négligé dans le grand essor de la science moderne. L'identification établie par la vieille orthodoxie entre l'Ancien et le Nouveau Testament fut détrônée par les formes multiples du rationalisme, qui envisageait le judaïsme comme une religion étrangère et presque hostile au christianisme, et qui voulait réduire la loi fondamentale de l'Ancien Testament au rôle obscur d'une accommodation au génie particulier du peuple d'Israël, et à sa mission providentielle en face des populations païennes environnantes. Tantôt il y voyait avec Spener le plan politique de la théocratie conçu dans l'intérêt du monothéisme, tantôt il l'attribuait avec Daniel Michaelis à la seule prudence de ses législateurs. On se débarrassait des miracles et des prophéties, dont sont remplis les livres de l'ancienne alliance, en n'y voyant que le produit du style poétique et du génie particulier de l'Orient. Le rationalisme, sous le prétexte de mieux saisir le génie du peuple hébreu, en se débarrassant de toute préoccupation dogmatique, méconnaissait ainsi complétement, sauf sur le seul point du

(1) Pour l'Ancien Testament les introductions de Hengstenberg (3 vol., 1831-39), Hœvernick (1837, le 3e volume de Keil), Keil (1853), de Wette (1809), Bleek (1860); les travaux critiques de Riehm, Ewald, Hupfeld. Pour le Nouveau Testament de Wette, Bleek, Reuss; et, outre les travaux de l'extrême gauche, Bruno Bauer. Strauss, les questions sur l'authenticité de saint Jean, et l'antériorité soit de Marc (ce qui est la tendance du jour), soit de Matthieu, comme le veulent Baur et Strauss.

monothéisme, l'accord profond, qui existe entre les deux économies.

Il serait injuste de méconnaître les progrès accomplis dans l'intelligence du langage et de l'enseignement de l'Ancien Testament grâce au zèle infatigable de nombreux érudits. Gésénius a su transformer le dictionnaire hébreu, en interrogeant les nombreux dialectes congénères, et a donné, ainsi que Rœdiger, une direction féconde aux études grammaticales. Ewald a imprimé à cette dernière science une impulsion nouvelle et plus rationnelle, et a déployé un tact rare dans l'intelligence du génie particulier des langues orientales; J. Olshausen et Hupfeld se distinguent par la délicatesse subtile de leurs observations critiques.

L'exégèse, elle aussi, a accompli plus d'un progrès sérieux, comme l'attestent déjà les travaux de Kuinoel, Maurer, Rosenmüller, Gésénius, de Wette et Ewald. L'Ancien Testament tout entier a été l'objet d'un commentaire suivi et sérieux, dont les principaux rédacteurs sont Hitzig, Knobel, Bertheau, Thénius, Hirzel, J. Olshausen, P. Fritzsche et Grimm ; ces deux derniers ont étudié spécialement les apocryphes. Citons encore les commentaires sur la Genèse de Bohlen, Thiele, Tuch, Knobel, Delitzsch, les travaux critiques sur la Genèse et sur la Pentateuque de Bleek, de Wette, Ewald, Bertheau, Stähelin, Hupfeld, Riehm, et dans le sens conservateur, de Kurz (Genèse) Schultz (Deutéronome), Ranke, Hœvernick, Keil, et en particulier Hengstenberg (authenticité du Pentateuque); les commentaires sur Esaïe de Gésénius, Knobel, Hendewerk, Umbreit, Hitzig, Ewald, Drechsler, etc. (auxquels nous pouvons joindre les études christologiques de Hengstenberg, Stier, Caspari, Kleinert); sur Jérémie, de Hitzig, Umbreit, Nägelsbach et Neumann ; sur Ezéchiel, de Hitzig et Hœvernick; sur Daniel, de Hitzig, Lengerke, Bleek, Hœvernick et Auberlen. Ewald a traduit et commenté les livres poétiques de l'Ancien Testament.

Les Psaumes ont été interprétés par de Wette, Hitzig, Hupfeld (trois volumes 1856-61), J. Olshausen (1853), Tholuck, Vaihinger, Kramer, Hengstenberg et Delitzsch. Le Livre de Job a eu pour commentateurs Umbreit, Ewald, Hitrzel, Vaihinger, Schlottmann, Hahn, et a été aussi étudié au point de vue dogmatique et religieux par Hengstenberg, Simson, Œhler, etc. Le Cantique des cantiques a eu de nombreux interprètes; Herder, Kaiser, Ewald, Meier, Hitzig, Umbreit, Delitzsch, Hahn, Hengstenberg. Citons enfin le commentaire de Lange en cours de publication, dans lequel ont déjà paru Genèse, Deutéronome, Josué, Ruth, Rois, Proverbes, Ecclésiaste, Cantique, Jérémie, Daniel et six des petits prophètes.

Les noms, que nous avons choisis comme exemple dans cette mine si riche des commentateurs de l'Ancien Testament, sont par eux-mêmes une démonstration suffisante de la crise profonde, que traverse cette science, comme l'attestent, du reste, également les diverses questions abordées par la critique, telles que celles concernant les fragments élohistes et jéhovistes, la composition et la rédaction du Pentateuque, et en particulier du Deutéronome, l'authenticité du second Esaïe et de certaines parties de Zacharie et de Daniel, comme dans plusieurs questions d'interprétation. Au fond ces divergences si profondes procèdent en majeure partie des théories si diverses, professées par les théologiens sur la religion de l'Ancien Testament et sur son histoire, et sont pour la plupart résolues par une conception vraiment impartiale et strictement historique de l'Ancien Testament.

Nous pouvons, à ce point de vue, nous réjouir des premiers résultats obtenus dans ce sens. Il est vrai que nous ne subissons encore que trop l'influence de la tendance théologique, qui identifiait l'Ancien et le Nouveau Testament. On voit un certain nombre de théologiens, tels que Eichorn, de Wette, Von Cœlln, Gésénius, Hitzig, Knobel, Schleiermacher et plusieurs de ses disciples, méconnaître, parce qu'ils ont réagi à l'excès contre cette tendance, le lien intime qui unit les deux Testaments, et ne voir entre eux qu'un rapport purement extérieur. D'autres maintiennent l'identité, Hengstenberg d'une manière absolue, et à un point de vue tout opposé, Ewald, soit qu'ils aient recours avec Rodolphe Stier à une interprétation arbitraire des textes et à l'exégèse allégorique et mystique pour retrouver tout le Nouveau Testament dans l'Ancien, soit que avec Ewald ils ne voient dans le christianisme qu'un judaïsme épuré. En tout cas, les deux tendances, quelles que soient leurs divergences sérieuses, présentent toutes les deux la même lacune, parce que toutes deux demeurent dans les limites de la conception intellectualiste de la religion, que favorisaient également la vieille orthodoxie et le supranaturalisme biblique, et parce qu'elles ne semblent voir dans la religion qu'un ensemble de doctrines et d'idées. C'est par là que l'Eglise est punie de l'oubli, dans lequel elle a laissé tomber les résultats précieux, que Schleiermacher lui avait acquis, et c'est là que se manifestent les germes de rationalisme, qui existent jusque dans les écrits des supranaturalistes les plus convaincus, quand ils viennent à traiter des questions se rapportant à l'Ancien Testament.

L'identification supranaturaliste de l'Ancien et du Nouveau Testament apparaît sous une forme plus adoucie dans la première école de Tubingue, depuis Storr jusqu'à Steudel. Bien que ce dernier ait appliqué d'une manière toute spéciale à Israël la grande idée de Lessing d'une

éducation divine de l'humanité, il n'en retrouve, toutefois, les traces que dans la révélation successive de nouveaux dogmes, sans songer à admettre de la part du peuple une assimilation progressive de la vérité. Hengstenberg, de son côté, remettant en vigueur la vieille théorie du supranaturalisme orthodoxe du seizième siècle, ne se borne pas, comme les théologiens que nous venons de citer, à admettre l'accord parfait des deux économies dans les grands traits généraux de la doctrine, et s'attache à démontrer que les dogmes particuliers du Nouveau Testament se retrouvent formulés avec une égale précision dans l'Ancien (1).

Ewald a déployé autant de science que de tact dans l'exposition des destinées historiques du peuple d'Israël (Bertheau lui aussi a rendu à ce point de vue les plus grands services à la science) et a su rattacher à leur véritable contexte historique de nombreux passages de l'Ancien Testament, en particulier des Psaumes et des prophètes, que l'ancienne théologie avait appliqués directement un royaume spirituel du Messie, en les arrachant arbitrairement à l'ensemble de l'histoire. Lui aussi, toutefois, n'a pas mieux su retracer l'histoire intérieure du développement religieux de la première révélation. Il réduit tout l'enseignement religieux de l'Ancien Testament, et l'idée messianique elle-même, à un minimum aride de vérités générales abstraites

(1) Voir Œhler, Prolegomena zur Theologie des Alten Testaments, 1845. Voici comment il s'exprime (p. 67) : « La foi vivante et énergique en la révélation, qui refusait de pactiser avec toutes ? les concessions faites au rationalisme, réclamait cette affirmation énergique conforme à la tendance positive et précise de ce théologien. » Il s'appuie sur le fait que, dans les deux traités de la divinité du messie dans l'Ancien Testament, et du rédempteur souffrant d'après l'Ancien Testament, la doctrine de la divinité du messie, et de la distinction inhérente à l'essence divine est clairement assignée à l'Ancien Testament, avec cette seule réserve que celui-ci la laisse plutôt dans l'ombre. Cette opinion a été adoptée aussi par Hœvernick dans son livre sur Daniel, bien qu'à l'exemple de M. Baumgarten, il ait mieux saisi les différences des deux économies. Hengstenberg lui-même est revenu plus tard à une notion plus juste et plus historique dans sa Christologie de l'Ancien Testament et dans sa Nature de la prophétie. Toutefois, même en cessant d'enseigner l'accomplissement littéral des prophéties, il refuse encore d'admettre les limites de la révélation primitive, et a recours à une exégèse idéaliste pour résoudre la difficulté. La prophétie n'est plus pour lui que l'enveloppe symbolique, dont les prophètes eux-mêmes ont intentionnellement revêtu des vérités éternelles et générales. Voir Œhler, ouvrage cité, p. 68 et suivantes. Le lien commun de ces deux conceptions opposées est chez lui sa pensée dominante d'établir son apologétique formelle sur une base solide, et il croit son œuvre théologique accomplie, quand il a établi victorieusement (à son sens) l'inspiration de l'Ancien Testament. Toutefois sa théorie de l'inspiration en sacrifie presque entièrement l'élément humain, et ne laisse pas plus de place à l'intervention de l'esprit humain, si nécessaire pour l'histoire réelle d'un développement progressif de la révélation divine au sein de l'humanité, que les théories rationalistes, qui sacrifient à la raison humaine le concours réel et efficace de la Divinité, n'en accordent à l'Esprit-Saint.

aussi privées de mouvement que de vie. S'il ne sait pas saisir le caractère progressif de la révélation historique et ses rapports intimes avec l'histoire providentielle du peuple élu, c'est que pour lui l'élément historique, même dans le christianisme, n'est qu'un moyen, dont Dieu se sert pour répandre certaines idées, ou doctrines, moyen qui ne fait point partie intégrante de l'idée, et qui n'a point dès lors pour lui une réalité sanctifiante.

Aussi est-il dans l'impuissance de reconnaître dans l'histoire et dans la littérature de l'Ancien Testament une préparation progressive de l'œuvre rédemptrice du Nouveau Testament. On peut répondre avec Œhler à ces points de vue extrêmes : « La théorie qui voit dans le Nouveau Testament la reproduction des enseignements de l'Ancien Testament, dégagés simplement de leurs enveloppes et de leurs formes imparfaites, est insoutenable. Elle accorde à l'ancienne alliance une valeur exagérée, puisqu'elle lui attribue l'exposition complète et précise des enseignements du christianisme, qui auraient passé simplement dans le Nouveau Testament sans évolution et sans progrès. » Cette théorie, par contre, méconnaît un caractère important de l'Ancien Testament. Elle tend, en effet, à réduire la vie concrète de la religion progressive en un ensemble de doctrines abstraites et idéales, et elle ne tient aucun compte de la tendance de l'Ancien Testament à chercher la réalisation de l'union de l'homme et de Dieu dans leur double mouvement l'un vers l'autre, parce que le sens historique de l'évolution providentielle du peuple élu lui fait défaut, et l'on peut dire avec Œhler que le Nouveau Testament ne renferme à proprement parler aucune doctrine nouvelle, et que tous ses enseignements ont été déjà renfermés dans l'Ancien Testament sous forme de voiles, de symboles et de prophéties.

Quelles que soient les difficultés, que doive traverser et vaincre la théologie, avant d'assurer le triomphe de cette vérité et d'en tirer les conséquences pratiques, on doit reconnaître que la théologie est enfin entrée dans une bonne voie, que les théologiens cités plus haut ont contribué, malgré les lacunes de leurs théories, à faire accomplir de grands progrès à la science. Hengstenberg, en particulier, a su mettre en lumière avec un rare talent la sainteté de Dieu, le péché, la loi et son action intérieure sur le cœur de l'homme. Nous avons aussi à relever un autre point important.

Toutes les sciences ont subi plus ou moins l'influence de l'élan vigoureux imprimé par notre siècle aux études historiques. Nous devons à ce point de vue une vive reconnaissance au génie de Herder, dont les travaux ont donné en particulier une vive impulsion à l'étude des religions. Herder a envisagé, à la vérité, l'Ancien Testament bien

plus au point de vue esthétique et poétique qu'au point de vue théologique, et n'a pu dès lors exercer sur cette branche des études théologiques qu'une influence imperceptible.

Eichorn, qui l'a suivi dans la même voie, a dirigé surtout son attention sur le fond même des parties lyriques de l'Ancien Testament, dans lequel il ne voit que les enveloppes poétiques, sous lesquelles les divers auteurs ont cherché à cacher la pauvreté de leurs idées religieuses ; il donne ainsi naissance à la conception mythique de l'Ancien Testament, adoptée successivement par Gabler, Lorenz Bauer et de Wette. Ces théologiens sont unanimes à envisager la Genèse comme un mythe et le Pentateuque comme une épopée grandiose. L'idée de l'humanité, qui domine dans les écrits de Herder, imprima une direction nouvelle aux esprits et poussa les savants à rechercher l'unité primitive des formes, actuellement si multiples, de la religion universelle.

La théologie traditionnelle avait jusqu'alors considéré l'Ancien Testament comme un monde à part et tout à fait en dehors du grand courant de l'humanité. Le point de vue plus large du dix-neuvième siècle, renversant toutes les barrières, attira sur l'Ancien Testament l'attention de la science nouvelle de l'origine et de l'histoire des religions antiques. Les travaux de Heine, de Gœttingue, sur les mythologies antiques imprimèrent un vif élan à ces études et réduisirent la religion de l'Ancien Testament à la proportion d'un simple mythe, que l'on alla même jusqu'à déclarer inférieur à plusieurs des religions de l'antiquité. Un tel point de vue ne pouvait se maintenir longtemps et devait partager la destinée des théories, qui recherchent dans toutes les religions un principe unique, et qui se bornent à juger les religions diverses d'après les signes extérieurs, au lieu de constater leur caractère progressif et de les classer d'après les critères internes et d'après le caractère général de leur enseignement (1). L'école évhémériste de Gottfried Hermann et de Lobeck vint combattre la théorie de Creuzer, adoptée quelque temps par Baur, qui confondait toutes les religions et qui cherchait à établir au moyen d'étymologies arbitraires leur identité essentielle. L'école évhéméristе, mal-

(1) Ce qui contribua dans une large mesure à faire méconnaître si longtemps le caractère progressif de la religion antérieure au christianisme, ce fut la théorie soutenue par Frédéric Schlegel, Görres, Windischmann et autres, d'une religion primitive de l'âge d'or, dont les religions historiques ne renferment que des fragments mutilés. Nous avons vu une théorie semblable se reproduire dans le domaine de l'histoire ecclésiastique parmi les théologiens du seizième et du dix-septième siècle, qui envisageaient le premier siècle de l'Eglise comme un âge d'or, dont l'Eglise chrétienne ne présentait plus dans le cours de son développement séculaire que quelques fragments épars et incomplets.

gré sa pauvreté (ou plutôt l'absence du zèle de tout sentiment religieux), provoqua, toutefois, des recherches plus profondes et plus précises.

Il serait difficile d'épuiser la liste des nombreux auteurs, qui se sont appliqués à l'étude des religions, en mettant à profit les progrès des études orientales et des travaux de grammaire comparée. Citons Ottfried Müller, Stuhr, Gerhard, K.-Fr. Hermann, Nägelsbach, Welcker, Schömann, Preller, Curtius, Hartung, Mommsen; les travaux de Bopp, Lassen, Weber, Bensey sur les diverses tribus ariennes; de Max Müller sur l'Inde; de Roth, Spiegel et Westergaard, d'après les travaux antérieurs d'Anquetil du Perron et de Kleuker, sur les Perses; de Jacques et Guillaume Grimm, Lachmann, Müllenhoff, Guillaume Müller et Simrock sur les races germaniques. Wuttke et Köppen ont mis à profit, celui-là dans son Histoire du paganisme, et celui-ci dans sa Religion du Bouddha, les découvertes les plus récentes dues à l'ouverture de la Chine et du Japon aux nations européennes, et J.-G. Müller a tracé l'histoire des religions primitives de l'Amérique.

A mesure que le cercle de ces études allait en grandissant, la science de la philosophie de la religion mit à profit avec une noble ardeur ces documents, les collationna et les compara malgré leurs nombreuses lacunes, et chercha à saisir l'essence et le principe central de ces religions, à les grouper d'après les analogies, et à retrouver dans leur histoire la loi fondamentale du développement et du progrès. La philosophie de la religion de Hegel possède assurément de rares qualités, mais ne sait pas rendre justice au judaïsme. En la définissant la religion de la majesté, elle lui applique une épithète, qui conviendrait mieux au mahométisme, et la juge inférieure aux religions de la Grèce et de Rome, qui réalisent par leurs conceptions de la beauté et du droit l'union de la divinité et de l'individualisme, pendant que l'Ancien Testament distingue et sépare d'une manière absolue Dieu et le monde. C'est méconnaître l'évolution progressive de la révélation hébraïque, qui a joint à l'idée primitive de la toute-puissance divine la conception mosaïque de la sainteté sous l'empire de la loi, et qui a, grâce à ce progrès, développé des éléments de l'âme humaine plus rapprochés de Dieu, plus intimes et plus profonds que la simple perception de la beauté et du droit.

Aussi Rust et Baur ont-ils modifié sur ce point le jugement de Hegel et donné la primauté au judaïsme, qui renferme en germe l'universalisme spirituel, sur les religions antiques, dont l'universalisme, purement extérieur et politique, a été dans le plan de Dieu la préparation du christianisme. Ils ont relevé, en outre, le caractère

purement terrestre et utilitaire du paganisme grec et romain. Schleiermacher a partagé toutes les religions entre les trois groupes principaux du fétichisme, du polythéisme et du monothéisme, dans lequel il a distingué le mahométisme esthétique du judaïsme et du christianisme. Cette division a le défaut de ne point assigner au christianisme le rôle exceptionnel, qui lui revient de droit, et de donner en outre une fausse idée du judaïsme, conçu par elle comme la religion de la légalité et de l'eudémonisme.

La philosophie de la religion tendit toujours plus à envisager l'histoire des religions comme une évolution intérieure de l'humanité, c'est-à-dire comme une œuvre essentiellement subjective, ce qui portait une grave atteinte à la grandeur du christianisme, en en supprimant l'élément objectif et révélateur.

Cette thèse de Schleiermacher fut combattue au point de vue théosophique par Schelling dans son Introduction à la philosophie de la mythologie, dans sa Philosophie de la mythologie et dans sa Philosophie de la révélation. Schelling combat la théorie de Lobeck, qui ne voit dans les religions du paganisme que le produit du hasard ou du caprice de l'intelligence humaine, et affirme que toute religion est le résultat de l'activité de puissances objectives et divines, dont l'intervention lui communique une forme de plus en plus humaine. Le christianisme réalise sous une forme parfaite l'union de la divinité et de l'humanité en la personne de Jésus-Christ, qui, après avoir manifesté sous sa forme préexistante sa puissance dans le paganisme et dans le judaïsme (dans lesquels à cause du péché il cessa d'être l'égal de Dieu), se fait connaître dans cette forme suprême de la révélation de Dieu comme le maître de la vie, et reconquiert, grâce à son sacrifice moral, l'égalité d'essence avec son Père. Ce qui donne de l'importance à cette conception de l'histoire des religions, ramenée à un principe unique et divin, c'est le but, que Schelling lui assigne, de préparer les voies au christianisme, dans lequel elle trouve son couronnement définitif.

Il y a un profond élément de vérité dans cette théorie, car, si le but principal de la religion est d'unir l'homme à Dieu, toute religion répondant à cette définition doit présenter des affinités plus ou moins grandes avec le christianisme, dont l'idée centrale est la rédemption, condition et garantie de l'alliance nouvelle et indissoluble, que Dieu conclut avec la vérité. S'il en est véritablement ainsi, et si le christianisme, religion absolue, peut seul fournir l'explication et la coordination de toutes les religions, si l'on maintient dans cette évolution une distinction radicale entre le panthéisme et l'idée de la personnalité de Dieu, jointe à l'idée du péché originel, qui creuse l'abîme

entre Dieu et l'homme (péché, sans l'admission duquel on ne saurait obtenir une union véritablement morale de la créature et de la Divinité), enfin, si l'on reconnaît avec Schleiermacher la distinction réelle, que l'on doit établir entre le polythéisme et le monothéisme philosophique d'un côté, et le monothéisme des causes finales de l'autre, on est bien forcé (tout en maintenant l'unité générale des religions, qui toutes convergent vers Christ), de s'incliner devant la majesté exceptionnelle et devant la grandeur unique de l'ancienne alliance, qui seule renferme des éléments multiples et réels de préparation au christianisme, et nous montre la double évolution de l'homme vers Dieu et de Dieu vers l'homme se réalisant malgré le péché, et aboutissant à l'union suprême et définitive de l'infini avec le fini.

L'évolution des religions païennes est, par contre, imparfaite, et, bien que l'on ne doive pas les croire hostiles ou étrangères à Dieu d'une manière absolue, on peut dire avec Schelling que ce sont des vignes sauvages et folles en comparaison du cep d'Israël, que Dieu lui-même a planté et cultivé avec un soin paternel. Elles cherchent, il est vrai, sous bien des formes différentes, à saisir et à démontrer l'idée de l'incarnation de Dieu, mais, comme elles ignorent le joug salutaire de la loi, elles méconnaissent la réalité du mal ou anticipent dans leur impatience égoïste la venue de Dieu par des légendes arbitraires et par des mythes frivoles. Que l'on observe, en outre, que le péché a aussi régné en Israël, et l'on ne pourra pas s'empêcher de constater dans le développement progressif, normal, régulier de l'idée messianique au sein du peuple élu, aussi bien que dans la réceptivité croissante des masses pour la venue du Messie (réceptivité, qui résiste à toutes les incrédulités et surmonte tous les obstacles) une preuve éclatante de l'intervention directe du Dieu vivant.

L'on peut dire que jamais l'on n'est parvenu sur le terrain de l'histoire à une certitude aussi éclatante et aussi manifeste. Comme on le voit, la théologie moderne, en élargissant le cercle de ses idées et en appliquant des principes plus vivants à la philosophie de la religion et au développement historique des religions humaines, a su, tout en ouvrant un large champ aux travaux de l'avenir, obtenir pour ses débuts des résultats considérables, qui ont jeté une vive lumière sur l'Ancien Testament et sur l'intelligence des bases historique du christianisme.

Aussi l'apologétique s'est-elle engagée dans une voie nouvelle, à la fois plus large et plus solide. Parmi les philosophes qui ont saisi et exposé sous ce point de vue nouveau l'histoire de la religion, nous pouvons citer Schaller, Wirth et spécialement la Philosophie et le

christianisme de Chalybæus (1), ainsi que l'Aperçu sur le développement de la philosophie de Braniss.

L'étude scientifique de l'Ancien Testament a été abordée dans le même esprit au point de vue théologique par Tholuck (Les prophètes et leurs prophéties, Gotha, 1860), Auberlen (la Révélation divine, essai apologétique, 1er volume, 1861), Tobie Beck (Introduction à la dogmatique, 1838), V. Hofmann (Prophétie et accomplissement, 1841-44; la Preuve scripturaire, 2e éd., 1857); Baumgarten (Commentaire théologique sur le Pentateuque, introduction, 1843), et d'une manière toute particulière par Œhler dans ses Prolégomènes à la théologie de l'Ancien Testament et dans les articles nombreux et remarquables, qu'il a rédigés sur ce sujet pour l'Encyclopédie d'Herzog (2).

Tholuck a pris pour devise une parole excellente de Herder, qui demande que l'on envisage l'enseignement religieux de l'Ancien Testament tout entier comme une grande prophétie, méthode bien préférable à l'examen minutieux et imparfait de chaque texte particulier. Toutefois, en entrant dans cette voie nouvelle, on n'a pas su éviter plusieurs erreurs graves; on a trop fait des types la source unique de l'interprétation littérale, on a aussi grossi et exagéré souvent l'élément de la prophétie générale, en voyant, par exemple, en Israël une préexistence charnelle de Jésus-Christ, et en retrouvant dans les théophanies de l'Ancien Testament et dans l'ange de l'Eternel des préparations à l'incarnation du Fils de Dieu. On se maintient, par contre, sur le terrain de la vérité, quand on retrouve dans l'histoire du peuple hébreu la prophétie et la manifestation toujours plus parfaite des idées divines, dont il était destiné à être l'artisan historique. Le type et la prophétie devront se distinguer plus nettement l'un de l'autre.

Le progrès de la révélation divine dans l'Ancien Testament, en effet, ne s'accomplit pas seulement en ligne droite par des types préparateurs du Christ dans la réalité historique et dans la parole inspirée, mais encore, et surtout, par le fait de la présence du péché dans le monde, par le sentiment toujours plus vif, dont est pénétrée l'âme des hommes d'élite de la nation juive, de la rupture de la communion

(1) Chalybæus, Philosophie und Christenthum, 1853. Braniss, Uebersicht de Entwicklungsgangs der Philosophie, 1842.

(2) Tholuck, Die Propheten und ihre Weissagungen Gotha, 1860. Auberlen, Die göttliche Offenbarung, ein apologetischer Versuch, 1861. J.-T. Beck, Einleitung in das System der christlichen Lehre, 1838. Die christliche Lehrwissenschaft nach den biblischen Urkunden, Abtheil. I, 1840. V. Hoffmann, Weissagung und Erfüllung, 1841; Schriftbeweis, 1852. Baumgarten, Theologischer Commentar zum Pentateuch, 1843, Einleitung. Œhler, Prolegomena zur Theologie Alten Testaments, 1845.

entre l'homme et Dieu. On peut dire que le christianisme est préparé au sein de l'ancienne alliance soit par la conscience, qu'Israël possède de ses priviléges sans cesse grandissants, soit aussi, et surtout, par le vide profond, que la loi laisse dans les cœurs, et par le sentiment toujours plus puissant, qu'elle éveille au sein des consciences droites et pieuses, de l'insuffisance de l'économie mosaïque pour la satisfaction des besoins religieux de l'humanité. A ce point de vue, Hofmann n'a pas mieux su que Coccéius saisir le rôle providentiel de la loi, et s'est privé par là de l'un des éléments les plus importants de la perception du développement historique de la révélation. Œhler a su beaucoup mieux comprendre la loi du développement spirituel du peuple élu dans ses phases successives, et relever comme l'un des facteurs de la prophétie progressive du salut la réaction providentielle de l'esprit religieux contre les lacunes et l'étroitesse du point de vue strictement légal, réaction aussi nécessaire que la révélation positive.

Quand on étudie la situation présente de la science de l'Ancien Testament dans son ensemble, et les tendances fondamentales de ses principaux représentants de nos jours, on constate le défaut d'une vue dominante d'ensemble, et l'on en trouve la preuve dans l'absence d'une théologie biblique de l'Ancien Testament, qui réponde véritablement aux tendances et aux besoins de l'époque. Toutefois, en comparant la situation présente aux efforts et aux tentatives du passé, on ne peut que se réjouir des progrès accomplis, et avoir confiance en l'avenir. Bien que la contrée ne déploie pas encore sous nos yeux son panorama grandiose, nous contemplons néanmoins ses grands sommets l'un après l'autre. Quoi qu'il en soit, il est important, dans l'intérêt de la science chrétienne elle-même, que nous prenions bientôt possession du pays tout entier, car il est essentiel de bien saisir l'unité fondamentale et les caractères distinctifs de l'ancienne et de la nouvelle alliance, si l'on veut acquérir une base solide pour le caractère historique du christianisme historique, et en particulier de la personne de Jésus, aussi bien qu'une notion claire et distincte de l'unité fondamentale et continue de la révélation dans son développement à travers les siècles.

Si l'on ne maintient pas avec précision le terrain historique, on verra bientôt la conception erronée des rapports entre l'Ancien et le Nouveau Testament devenir une arme redoutable entre les mains des adversaires de la révélation chrétienne. Le dédain de l'ancienne alliance aura pour conséquence le caractère nouveau du christianisme, sans base historique, et exposé dès lors à être envisagé comme le résultat du caprice individuel. L'identification absolue de la prophétie et de l'accomplissement aura, par contre, l'inconvénient grave d'at-

tirer au christianisme le reproche, difficile à réfuter historiquement à ce point de vue, de n'être que la reproduction des événements et des images de l'Ancien Testament et l'application arbitraire des types messianiques à la personne de Jésus de Nazareth, et il ne restera plus à l'Evangile d'autre caractère original et particulier que le fait d'avoir transformé la religion spéciale d'un peuple en la foi universelle des nations.

Plus on se croira autorisé à affirmer l'accomplissement littéral des paroles de l'Ancien Testament par le Nouveau, moins on pourra s'empêcher de soupconner au moins qu'elles sont la source unique de l'Evangile. Si, au contraire, on parvient, en suivant la méthode historique rigoureuse, à montrer que l'image du Christ, telle que nous l'offrent les écrits du Nouveau Testament, n'est nullement une copie trait pour trait de l'idée messianique de l'Ancien Testament, ou des espérances confuses et contradictoires des contemporains, mais, tout au contraire, que l'accomplissement dépasse d'une manière formelle, dans les détails comme dans l'ensemble, les limites, dans lesquelles la prophétie demeurait renfermée, on obtiendra (tout en montrant l'accord de l'Evangile avec l'histoire de l'Ancien Testament, dont il est le couronnement, et la manifestation en Jésus des éléments déposés et préparés dans les profondeurs des siècles), une base historique de l'apparition du christianisme aux temps marqués, aussi bien qu'une démonstration de son caractère original et nouveau.

La théologie évangélique contemporaine peut être fière, à juste titre, des travaux nombreux et remarquables, qu'elle a publiés sur l'histoire ecclésiastique, et des progrès qu'elle a fait accomplir à cette science. Elle a su saisir avec un tact remarquable et exposer en parfaite connaissance de cause l'histoire religieuse de l'humanité, l'histoire de la civilisation et de la philosophie, sonder les sources, mettre en lumière des documents nouveaux sur les origines du christianisme et de l'Eglise chrétienne, et créer une théologie des monuments, appelée à rendre les plus grands services à l'histoire de l'Eglise et des dogmes (2); on peut même proclamer le caractère définitif de quelques-uns des résultats obtenus par elle.

(1) Thilo, Codex apocryphus Novi Testamenti, 1832. De la Garde, Homil. Clem., 1866. Duncker, Hippolyti Refutat. hæres., 1859.

(2) Signalons les ouvrages d'Archéologie et d'Histoire de l'art chrétien d'Auguste Böhmer, 1830; Alt., 1850; Rheinwald; Schnaase; H. Otte (Handbuch der kirchlichen deutschen Kunstarchæologie des Mittelalters, 1854), Kugler, Handbuch der Kunstgeschichte, 2, 1855-59; Lübke, et d'une manière toute spéciale F. Münter, Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen, 1825.

Piper, Mythologie und Symbolik der christlichen Kunst von der ældtesten Zeit bis ins 16. Jahrhundert. 2 v. Monumentale théologie. 1897.

Schleiermacher a créé une science nouvelle, la science de la statistique ecclésiastique contemporaine, qui établit des rapports féconds entre les Eglises, élargit le cadre de leurs études, renouvelle et agrandit leurs idées, et promet pour l'avenir des résultats aussi précieux que la statistique politique.

La science relativement moderne de l'histoire des dogmes (1) a donné naissance à des ouvrages d'ensemble et à des monographies remarquables. A peu près tous les grands docteurs de l'Eglise ont été l'objet de monographies sérieuses; parmi les plus célèbres, signalons Chrysostôme et saint Bernard, de Neander; Origène, de Repenning; Scot Erigène, de Christlieb; Anselme de Cantorbéry, de Hase, Tertullien, de Hesselberg, sans parler des nombreux travaux sur les pères de la Réforme. Les sources ont été étudiées et rassemblées par une érudition patiente, sage et critique.

La science historique a accompli aussi, au point de vue de l'art, des progrès incontestables. Sans doute l'étude sérieuse des sources et le respect des dates sont les premières conditions de la science historique, mais elle ne doit pas se borner au rôle sec et aride de la chronique; elle doit savoir présenter avec des vues philosophiques d'ensemble le développement séculaire du christianisme, sans tomber dans l'arbitraire et le système, puisque l'histoire est la résultante du libre développement des forces humaines, qui acceptent, ou repoussent l'intervention de la grâce divine. Nous voyons alterner dans l'Eglise chrétienne la puissance intensive de la foi et la force extensive du progrès, qui amène le contact avec les impuretés du monde et introduit dans la société religieuse des ferments d'affaiblissement et de corruption, qui ne peuvent être chassés que par un retour à la vie intensive et par un essor énergique de l'œuvre de réforme. Toutefois on doit affirmer le progrès, comme le trait caractéristique de l'action du christianisme sur l'humanité, et renoncer à la thèse favorite de la vieille orthodoxie, que le premier siècle a été un âge idéal à jamais perdu.

Cette conception fausse ne voyait plus dans les siècles, qui ont suivi l'âge apostolique, qu'une décadence lente, fatale, irréparable, arrêtée un moment par la Réforme, et qui ne laisse aux misères du présent

(1) Münscher, Handbuch der Dogmengeschichte, 4 vol., 1797. Son ouvrage tire sa valeur des notes ajoutées par von Cöllns et Neudecker. Augusti, Bertholdt, Ruperti et Lentz ont traité le même sujet. Parmi les modernes citons les Manuels de Baumgarten-Crusius, Engelhardt, Meier, Hagenbach, Baur, Marheinecke, Gieseler, Neander.

Il a paru depuis 1865-66 un ouvrage en quatre volumes de Ebrard : Histoire de l'Eglise et des dogmes, conçu au point de vue évangélique réformé, et qui mériterait d'être traduit en français. (A. P.)

d'autre refuge que les rêves eschatologiques d'une Apocalypse, interprétée par la fantaisie humaine. Par contre l'histoire sérieuse ne doit pas se contenter de voir dans l'Eglise une mer sans cesse agitée par le caprice changeant des opinions humaines; elle doit savoir saisir le but providentiel et constater l'intervention de Dieu, qui transforme en des instruments de ses volontés éternelles les tendances générales des siècles et l'action puissante des grandes individualités spirituelles.

Quelques historiens modernes ont fait du plan de Dieu une glorification du pur luthéranisme (Guericke, Lindner, Kurz) pendant que quelques autres n'admettaient, avec Baur, comme condition du progrès que le triomphe lent, mais sûr de l'idée philosophique, quintessenciant et volatilisant de plus en plus au creuset de la critique l'idée chrétienne. Le plus grand nombre, Neander, Gieseler, Hase, Schleiermacher et Niedner, Reuter, Hagenbach, Clemen, Jacobi, Fricke, Schaff, Lange, Ebrard, ont su adopter un point de vue à la fois plus large et plus vrai et une conception plus précise du christianisme et de sa mission providentielle, et l'on peut se borner à demander aux historiens futurs plus de clarté, et moins de fouillis dans les sources.

On a vu disparaître peu à peu tous les préjugés d'une vieille école exclusive, qui condamnait sans appel le catholicisme et le moyen âge, et qui poussait la haine de la hiérarchie romaine jusqu'à prendre la défense de toutes les sectes, qu'elle avait chassées de son sein dans le cours de son développement historique. La science nouvelle a su retrouver et comprendre les causes, qui donnèrent naissance au catholicisme et qui favorisèrent ses progrès rapides, ainsi que les services, qu'il rendit à l'humanité en gagnant à la civilisation des peuples, barbares encore et qui avaient besoin d'être domptés par une discipline sévère. Nous retrouvons le même esprit d'impartialité dans l'exposition historique des dogmes. Les théologiens contemporains ont cessé de soutenir la thèse impossible de la perfection absolue du dogme de l'Eglise aux premiers siècles ou dans l'ère de la Réforme, ils ont aussi cessé d'envisager les hérétiques comme des adversaires opiniâtres de l'Eglise et de la vérité. Après avoir constaté la naissance et le développement historiques des formules dogmatiques de la foi et de l'Eglise, on a fini par comprendre que l'imperfection relative de chaque évolution nouvelle justifiait dans une certaine mesure les objections et les attaques, qui se présentent à ce point de vue dans le développement dogmatique, comme des principes exclusifs et transitoires, mais qui n'en contribuent pas moins dans une large mesure à communiquer une impulsion nouvelle à la vérité.

A côté de ces traits communs aux divers représentants de la science

historique nouvelle, nous retrouvons parmi les principaux d'entre eux (dont plusieurs se sont rapidement suivis dans la tombe) des qualités distinctes, qui se complètent réciproquement. Neander, dont Hagenbach, Piper, Schaff, Jacobi, Erbkam sont les principaux disciples, Neander, le père de la méthode moderne de l'histoire ecclésiastique, s'attache surtout à retracer la vie religieuse et intime des époques qu'il étudie ; Ullmann a procédé de même dans son Histoire des réformateurs avant la Réforme.

Baur déploie le plus grand talent dans l'exposition critique des dogmes, en particulier de la gnose, du manichéisme, de la Trinité et de l'incarnation, et dans la disposition des sources. Il se laisse souvent égarer par ses théories idéalistes et *à priori*, mais ses erreurs elles-mêmes ont donné une impulsion féconde à l'histoire des hérésies. Niedner s'attache à l'action morale des grandes périodes de l'Eglise ; Hase décrit avec talent les rapports de l'histoire religieuse avec la civilisation, et en particulier avec le développement artistique de l'humanité ; artiste lui-même, il excelle dans la peinture vivante des caractères et dans l'exposition claire et lumineuse des faits, qu'il raconte dans un style à la fois élégant et concis. Hundeshagen joint à une intelligence profonde de l'union dans l'œuvre des réformateurs des éléments intellectuel et moral le sens délicat des rapports de la vie nationale et politique avec le christianisme.

Enfin Gieseler, tout en se rapprochant des idées de Kant, a su, grâce à son ouvrage, qui reproduit presque textuellement les documents des siècles, et qui est un véritable monument d'érudition immense et infatigable, prévenir toute exposition partiale et systématique des faits et des idées, en leur opposant le témoignage impassible et irrécusable des textes.

La symbolique et l'histoire des dogmes depuis la Réforme ont été également l'objet de travaux profonds et étendus. Nous avons déjà indiqué la plupart des ouvrages sur l'histoire des dogmes. Quant à la symbolique, elle a subi souvent l'influence exclusive de la dogmatique, à laquelle elle se rattache d'ailleurs par des liens assez étroits, et les écrivains, qui ont abordé ce sujet, ont souvent sacrifié la vérité historique à des théories préconçues et à des intérêts de parti. Les théologiens luthériens Rudelbach (la Réformation, le Luthéranisme et l'Union, 1839), Stahl (l'Eglise luthérienne et l'Union, 1859), Guericke et Kurz dans leurs manuels d'histoire ecclésiastique, et surtout Graul nous en fournissent des exemples remarquables, comme dans un camp tout opposé, la nouvelle édition de l'Essence du protestantisme de Schenkel. Depuis que Möhler et les théologiens catholiques ont renouvelé contre les Eglises de la Réforme les attaques de la contro-

verse romaine, la science symbolique a pris chez les théologiens protestants un caractère de plus en plus agressif et polémique (1).

Toutefois les ouvrages aussi nombreux que savants, publiés de nos jours sur les deux grandes communions réformée et luthérienne, offrent un caractère d'impartialité et de modération, qui a contribué aux progrès de la cause de l'union (2). L'Eglise catholique, elle aussi, a été l'objet de jugements plus modérés et plus favorables (3). On a même vu quelques-uns des écrivains modernes pencher, plus que ne le comporte l'essence du protestantisme, vers les principes fondamentaux de l'Eglise romaine, au triple point de vue de la tradition, de la justification par la foi et de la hiérarchie (4). En ce qui touche la théologie systématique et la dogmatique, nous avons déjà eu l'occasion d'étudier la question des principes, question si vitale pour l'Eglise évangélique.

Il n'est aucun écrivain, parmi ceux qui ont traité la dogmatique et qui ont acquis par leurs travaux une réputation légitime, qui n'ait reconnu, du moins en principe (et quelle que soit d'ailleurs la méthode dont il ait fait usage), le principe matériel de la Réformation, ou la foi, comme la base légitime et nécessaire de tout travail dogmatique, et qui ait nié d'une manière précise l'autorité normative de l'Ecriture sainte, ou principe formel. La plupart des théologiens ont la ferme assurance que le double principe de l'Eglise évangélique est indépendant de tous les travaux de la critique moderne, dont elle peut contempler sans crainte les négations, qui se succèdent et se détruisent en la laissant debout.

(1) Le grand ouvrage de Marheinecke, Die christliche Symbolik, System des Katholicismus, 1810-13, présente encore un caractère irénique prononcé. Il n'en est plus ainsi des réponses de Nitzch et de Baur aux attaques de Möhler, réponses, qui relèvent les anciennes barrières, et accentuent les différences profondes, qui séparent les deux grandes communions. Hase s'est plus attaché à des points secondaires, qui ne touchent qu'indirectement l'Eglise de Rome, qu'aux principes positifs de la Réforme, qui offraient encore quelques points de contact

(2) Nous retrouvons cet esprit dans les ouvrages de Göbel : Die religiöse Eigenthümlichkeit der lutherischen und der reformirten Kirche; de Hundeshagen, Die Conflikte des Zwinglianismus, Lutherthums und Calvinismus, 1842; de Matthes, Comparative Symbolik aller christlichen Confessionen vom Standpunkt der lutherischen Confession, 1854; de A. Schweizer, Die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformirten Kirche, 2 vol., 1854; de Jules Müller, Die evangelische Union, ihr Wesen und ihr göttliches Recht, 1854; enfin de R. Hofmann, Symbolik, 1857.

(3) Winer, Comparative Darstellung des Lehrbegriffs der verschiedenen Kirchenparteien, etc., etc., 1837. Vater, Symbolik der christlichen Confessions- und Religionsparteien. Idee und Principien des römischen Katholicismus, 1854. Hahn, 1853. Böhmer, 1857.

(4) Par exemple Stahl, etc. Köllner, Symbolik aller christlichen Confessionen, 1837. Thiersch, Vorlesungen uber Katholicismus und Protestantismus, 2 vol., 1845-48.

Mais, si le principe demeure le même en thèse générale, les méthodes employées diffèrent essentiellement les unes des autres. Il y a des théologiens qui identifient le principe matériel avec les livres symboliques de leur Eglise, et qui croient avoir tout dit en parlant de dogmatique ecclésiastique (1), terme, qu'ils substituent arbitrairement à la vieille épithète de chrétienne, employée par les théologiens du seizième siècle. Ils sont exposés au danger d'absorber le principe matériel évangélique en le sacrifiant à la tradition, transformée à tort en un principe formel. Il en est d'autres, qui recherchent directement la foi dans l'enseignement scripturaire, et en faisant entièrement abstraction du travail historique de l'Eglise, qui a donné aux dogmes leurs développements successifs et leurs diverses formes actuelles. Ils ne se rendent pas compte de l'élément individuel de leur interprétation scripturaire, et veulent simplement reproduire les paroles de l'Ecriture (2), comme si la Bible renfermait une dogmatique systématique. Ils tirent la preuve dogmatique du fait que l'Ecriture sainte, dans son ensemble, se rend témoignage à elle-même de son origine divine, et communique à chacune de ses déclarations le cachet de la vérité objective. Toutefois la majeure partie des théologiens, reconnaissant l'insuffisance de l'usage exclusif de la Bible, accordent au principe matériel une indépendance relative, et cherchent à développer les thèses de leur dogmatique dans l'esprit de l'Ecriture sainte, sous la forme de la réflexion appliquée au sentiment chrétien (3), du retour à une base plus objective (4), ou enfin

(1) Ces théologiens ultra-ecclésiastiques appartiennent à l'Eglise luthérienne; citons parmi eux : Philippi, Kirchliche Glaubenslehre, 4 vol.. 1854-63. Kahnis, Lutherische Glaubenslehre, 2 vol., 1861-64. Ce dernier, malgré le titre de son ouvrage, fait preuve d'une assez grande indépendance; il est subordinatien, adopte la théorie christologique de la κένωσις, et se rapproche de Calvin dans l'exposition de la sainte cène. Il réclame, à la place d'une tradition luthérienne morte, le développement de l'individualité luthérienne. Il oublie que l'individualité collective, aussi bien que personnelle (Ephésiens, IV), ne doit pas se renfermer dans un type exclusif, mais se retremper à la source de la vie commune, tout en conservant son caractère spécifique, surtout dans une Eglise, qui subordonne la forme historique, qui n'est qu'un élément secondaire, à l'unité du principe. Citons enfin Thomasius, Lehre von Christi Person und Werk, Darstellung der evangelisch-lutherischen Dogmatik vom Mittelpunkt der Christologie, 3 Theile, édit. 2, 1856-59.

(2) Par exemple Tob. Beck, Christliche Lehrwissenschaft, t. 1, 1840, p. 844.

(3) Au point de vue de la philosophie de la religion Romang, 1841, qui suit les traces de Schleiermacher; Schweizer, Christliche Glaubenslehre nach protestantischen Grundsætzen, 1863, 1re partie; Schenkel, Die christliche Dogmatik vom Standpunkt des Gewissens, 2 vol., 1858-59. V. Hofmann, Schriftbeweis, 2e édit., 1857-60. Twesten, Vorlesungen über die Dogmen der evangelisch-lutherischen Kirche nach de Wette's Compendium, vol. I, 2, 4e édit., 1857.

(4) Comme J. Müller, Nitzch, System der christlichen Lehre, 6e édit., 1851. Lange, 3 vol., 1849. Ebrard, 2 vol., 1851. Hahn, Lehrbuch des christlichen Glaubens, 2e édit., 2 parties, 1857-58.

de l'emploi de la méthode spéculative. En tout cas les théologiens sont unanimes à réclamer de toute dogmatique sérieuse le triple caractère de l'esprit biblique, ecclésiastique, et scientifique (1).

Dans le domaine de la théodicée, les théologiens durent chercher surtout à établir sur une base scientifique et solide, dans leur polémique contre le panthéisme philosophique de Schelling et de Hegel, l'idée de la personnalité libre et éternelle de Dieu. Cette œuvre fut accomplie avec le concours de la philosophie, qui succéda à celle de Hegel et dont les principaux représentants furent Fichte le jeune (Anthropologie), Weisse, Chalybæus, Trendelenbourg, Wirth, Ulrici (Dieu et la nature, Dieu et l'homme). Le mot d'ordre de la philosophie vers 1850 fut la personnalité absolue de Dieu, bien que Henri Ritter l'ait toujours regardé comme suspect, tout en défendant les idées de la perfection, de la spiritualité et de la liberté de Dieu, dont il était comme l'enveloppe et le symbole. Il est vrai que des philosophes de l'école de Herbart considèrent Dieu comme un être personnel, supérieur aux autres personnalités qui l'entourent, sans remarquer que Dieu doit être aussi considéré comme l'essence primitive, renfermant en soi tout l'être, et constituant éternellement la puissance universelle et vivante de toute existence. En outre, cette idée de la personnalité absolue pouvait donner naissance à un nouveau déisme, et telle est, en effet, la direction suivie par la théologie dans sa réaction contre le panthéisme.

Cette direction est singulièrement favorisée par les progrès immenses, que les sciences naturelles ont réalisés pendant ces vingt dernières années. Un grand nombre d'esprits, dominés par la puissance des forces de la nature et par le spectacle de leur unité, en apparence inflexible et indissoluble, n'ont plus trouvé de place pour l'idée de Dieu. En outre, la conception théologique de Dieu n'a subi aucune transformation sensible, et s'est contentée d'affirmer, comme par le passé, la simplicité et l'immutabilité de Dieu, bien qu'on doive admettre l'existence en lui des principes des mondes multiples et des évolutions de l'histoire, et que l'on ne puisse se le représenter comme éternellement en présence du monde éternel. Enfin les tendances déistes de notre époque trouvent un appui dans la tendance de l'Eglise à envisager le ministère et les sacrements comme tenant lieu

(1) Comme Weisse, Philosophische Dogmatik, 3 vol., 1855-62. Liebner, 1 vol. 1849. Martensen, Rothe, Schöberlein. Rothe n'admet, il est vrai, la dogmatique que sous la forme ecclésiastique, et ne la traite, en conséquence, qu'au double point de vue de l'histoire et de la critique, mais proclame en même temps la nécessité d'une théologie, d'une physique et d'une morale spéculatives. Voir son ouvrage : Zur Dogmatik, 1863.

de la présence de Dieu, au lieu de les rattacher d'une manière directe avec la communion personnelle et intime de Dieu avec ses créatures.

La vérité se trouve entre les extrêmes opposés du panthéisme et du déisme, et nous pouvons l'attendre, ainsi que la synthèse vivante et sérieuse entre l'aséité et la vie communicative, la transcendance et l'immanence de Dieu, de la nouvelle école théologique, qui s'attache surtout à envisager l'idée de Dieu au point de vue moral (1), école, qui continue l'œuvre de la Réformation, pour laquelle le principe de la justification par la foi réalisait l'union de l'autorité et de la liberté, et qui lui assure une base objective, en démontrant dans la vie morale de Dieu cette union de la nécessité et de la liberté, que l'homme, son image, doit reproduire dans sa propre vie (2).

Ces évolutions nouvelles de la théodicée, et plus encore les questions christologiques, ont imprimé, comme dans les premiers siècles de l'Eglise, une impulsion nouvelle à l'étude du dogme de la Trinité. Dieu n'était pas autre chose pour les philosophes panthéistes que l'unité immanente du monde, devenue pluralité dans le cours de son évolution. Leur axiome fondamental était que le monde est le Fils de Dieu, et ils envisageaient, en outre, le Saint-Esprit comme le principe, qui absorbait éternellement le monde en Dieu. Il en résultait, dans l'application de cette formule à l'histoire de l'humanité, une nouvelle conception sabellienne de la Trinité, dans laquelle Jésus-Christ était envisagé comme la pierre angulaire de l'histoire. Pas plus que le panthéisme, le déisme ne pouvait admettre la triple forme de la vie intérieure de Dieu.

L'idée morale de Dieu était plus favorable à la conception trinitaire, puisqu'elle faisait de l'existence de plusieurs facteurs divins, c'est-à-dire de plusieurs manières d'être, la condition de l'activité morale de Dieu. Le monde chrétien admit avec faveur l'idée émise par plusieurs théologiens, entre autres par Sartorius, Liebner et Schöberlein, que l'amour divin, pour se déployer dans son absolue puissance, se multiplie lui-même, c'est-à-dire se manifeste volontairement sous une triple forme, mais cette théorie donne naissance soit au trithéisme, soit au subordinatianisme, professé, du reste, par Thomasius, par Kahnis, et par Gess dans son traité du dogme de la personne de Christ. On a, en effet, le trithéisme, si l'unité se réduit à

(1) Cette idée morale de Dieu nous fournit la base scientifique et objective de la notion des miracles. Voir l'ouvrage de Rothe, Zur Dogmatik, et le Mémoire de J. Köstlin, 1860 : De miraculorum, quæ Christus, et primi ejus discipuli fecerunt, natura et ratione. Au point de vue historique Steinmeyer, Die Wunderthaten des Herrn, 1866.

(2) Jahrbücher für deutsche Theologie, 1856, I. 2, II, 3; III, 4.

l'unité de genre, et ne fait que reproduire inutilement par trois fois la personne, et si l'on n'établit aucune distinction entre les trois personnes divines (le *character hypostaticus* de la vieille dogmatique), on tombe dans le subordinatianisme en attribuant toute activité au Père, et en n'accordant au Fils et au Saint-Esprit aucune participation à l'aséité.

Le subordinatianisme, en attribuant ainsi au Père l'essence absolue, tend à ne voir dans le Fils que la première des créatures, ou la créature typique, et à nier implicitement la triple vie personnelle en Dieu. La première théorie, de son côté, en voulant attribuer aux trois personnes une même aséité, s'expose à ne plus voir en elles que l'unité de genre, et d'ailleurs la christologie nous révèle les difficultés que soulève l'hypostase du Fils conçue sous la forme de la personnalité absolue. Aussi Reinhard avait-il donné aux hypostases divines la qualification de personnes incomplètes; Martensen et Kling voient en elles des manifestations personnelles de la personnalité absolue.

Il s'agirait donc avant tout pour la dogmatique d'établir scientifiquement une pluralité, non point de parties ou de simples attributs, mais d'êtres ayant leur existence propre, en un mot une triplicité de personnes, ayant en elles-mêmes leur principe de vie, et constituant dans leur ensemble l'idée parfaite de la personnalité une et absolue. L'idée de l'activité spontanée de l'amour divin ne saurait lui suffire pour établir scientifiquement cette formule, et l'on retomberait dans le trithéisme, puisque l'amour réclame d'autres distinctions que celle du nombre. On doit en conclure à la nécessité d'une autre méthode, et affirmer le devoir de considérer la triplicité qui existe dans l'essence même de Dieu, non plus comme la résultante de l'activité de la personnalité divine absolue se manifestant sous la forme de l'amour, mais plutôt comme un état primitif et éternel de la Divinité elle-même.

On peut donc envisager les trois personnes de la Trinité comme trois manières d'être distinctes d'un seul Dieu personnel, en tant que placées dans une dépendance réciproque et constante, ou, pour parler le langage de la science, en tant que coefficients indissolubles du même Dieu personnel dans tous ses attributs, depuis l'aséité jusqu'à la personnalité absolue, attributs qui, comme le demande Nitzch, devraient être conçus sous une forme trinitaire. Ces triples manières d'être de Dieu, dont le résultat éternel et constant est la personnalité divine une et absolue, et dont chacune possède et manifeste tous les attributs d'une manière individuelle, participent également à cette résultante éternelle.

La personnalité une et absolue se sait, et se veut en chacune de ses

trois formes, de même que l'âme est présente dans tout l'organisme et le fait participer à sa vie, et chacune des trois manières d'être divines participe de l'essence unique, sans cesser d'être personnelle, puisqu'elle a droit à la personnalité, non pas directement et par soi-même, mais grâce à son unité éternelle avec les autres manières d'être de l'essence divine.

S'il est vrai que la dernière théorie, que nous venons d'exposer, explique d'une manière satisfaisante les rapports, qui existent entre la personnalité une et absolue de Dieu et la Trinité, nous pourrons résoudre également le problème soulevé par l'union de Dieu avec un homme, non pas sous la simple forme de l'assistance et de la communication du Saint-Esprit, mais de l'incarnation d'une des formes éternelles de la Divinité, réunissant en un même être le Fils éternel, image absolue du Père, et le type du monde et de l'humanité (1).

Ce qui distingue la dogmatique contemporaine, réformée aussi bien que luthérienne, de la dogmatique du seizième siècle dans la question de la liberté morale de l'homme, c'est le rôle important, qu'elle accorde à la liberté du choix dans la vie de l'homme primitif et de l'homme appelé par Dieu à se convertir, et l'oubli, dans lequel elle a laissé tomber les théories infralapsaires, supralapsaires et prédestinatiennes (2), sans vouloir pourtant porter atteinte aux dogmes de la puissance du péché et de la certitude du salut pour les élus. Dans la question de l'état primitif, la théologie contemporaine se rapproche sensiblement, par intérêt pour la vie morale de l'homme, de l'opinion émise ouvertement par Mélanchthon dans son Apologie, que la justice et la sainteté parfaites, don naturel de Dieu à l'homme, furent dès l'origine le but de la vie entière, et non pas la condition primitive de l'humanité, sans pourtant affirmer une condition originelle de l'âme humaine renfermant le péché sous une forme logique et nécessaire.

Dans le dogme du mal nous trouvons en présence les deux théories opposées de la sensualité et de l'égoïsme. On a cherché à les concilier en se rapprochant de la théorie émise par saint Augustin, que le mal doit être considéré comme le faux amour de la créature s'isolant de

(1) C'est à la solution de cette difficulté que s'est attaché tout particulièrement Beyschlag dans ses travaux christologiques. Sa solution ne me semble pas satisfaisante. Il n'est pas digne, toutefois, de la théologie évangélique de vouloir étouffer par des attaques passionnées, et par conséquent injustes, un travail aussi sérieux, qui s'occupe d'un problème, dont seule l'ignorance peut contester la gravité. Au lieu de procéder comme on l'a fait, il aurait mieux valu se mettre à l'œuvre de son côté, et chercher à approfondir la question, en poursuivant ses études, au lieu de se cramponner à la tradition ecclésiastique souvent mal comprise.

(2) Seuls Schweizer, Romang et Scholten professent la prédestination absolue de Schleiermacher, qui sape par la base toute idée de liberté.

Dieu, et se concentrant en elle-même sous la forme de l'amour du monde ou de l'orgueil (1). Nous avons à signaler encore une transformation importante, apportée par la dogmatique contemporaine à la vieille formule de la culpabilité et de la responsabilité individuelles.

Il est vrai que l'ensemble des idées, par lesquelles l'auteur remarquable de l'histoire du dogme du péché, Jules Müller, a cherché à établir la préexistence des âmes et leur chute individuelle dans une existence antérieure, a rencontré de nombreux contradicteurs à côté de quelques adhésions isolées. On a reconnu, toutefois, la nécessité de faire subir au dogme de l'hérédité du péché d'Adam une transformation profonde, et de faire dépendre les destinées dernières de l'âme, non plus de sa participation à la chute originelle, mais de son attitude en présence des appels de Jésus-Christ, tout en retrouvant dans la conscience de la faute commune un sentiment profond et moral de la culpabilité personnelle.

Dans les questions christologiques, on s'est attaché tout particulièrement à affirmer et à démontrer la véritable humanité de Jésus-Christ dans ses rapports vivants et intimes avec l'âme chrétienne, avec l'Eglise et avec la vie morale de l'humanité, ce qui a entraîné l'abandon presque complet de l'idée, soutenue souvent par les théologiens du seizième et du dix-septième siècle, bien qu'elle n'ait jamais figuré dans les symboles officiels, de l'impersonnalité de la personne humaine de Christ. La théologie moderne a également affirmé la réalité du développement humain de Jésus, de ses luttes et de ses tentations, pour montrer en lui un modèle réel et vivant des fidèles, et pour mettre plus en lumière la valeur morale et l'efficace de son œuvre expiatrice. Un grand nombre de penseurs furent amenés par l'exagération de cette tendance à ne voir en Jésus, comme les anciens ébionites, qu'un de ces héros exceptionnels de notre race, qui ont paru aux époques providentielles de l'histoire, et qui seront peut-être dépassés dans l'avenir par des personnalités plus parfaites encore.

Cette théorie dut provoquer une réaction sérieuse au sein de l'école évangélique, dont le principe fondamental n'était pas autre chose que l'expérience divine de la puissance rédemptrice de Jésus; aussi affirma-t-elle une présence exceptionnelle en Jésus de Dieu, qui s'est révélé au monde sous cette forme unique. Cette doctrine se rattache étroitement au dogme de la Trinité immanente, et exclut d'une manière absolue toutes les théories sabelliennes. L'idée du second Adam,

(1) C'est ainsi que procède Liebner, qui cherche par là la synthèse entre les théories de Rothe et de J. Müller.

du Fils de l'homme, image empreinte de la Divinité dans l'homme idéal, a joué un grand rôle entre l'idée ébionite et le dogme ecclésiastique de l'Homme-Dieu. Mais comme la conscience du chrétien assuré du pardon de Dieu lui interdit toute pensée d'arriver, même dans les sphères de la vie glorifiée et éternelle, à la stature parfaite de Jésus, la doctrine du second Adam n'a de portée, pour établir l'idée de la valeur unique et éternelle de Jésus pour le monde des esprits, qu'en se rattachant logiquement et nécessairement à la filiation de Jésus avec Dieu, et à la manifestation spéciale en sa personne du Dieu trois fois saint dans la plénitude de sa vie.

Dans ce cas, il est vrai, si, comme on ne le fait que trop souvent en s'écartant des formules dogmatiques du quatrième et du cinquième siècle, on établit les rapports entre la manière d'être de Dieu, en tant que Fils, et sa personnalité absolue sous une forme, qui fait de cette personnalité absolue un attribut immédiat et nécessaire de sa triple nature, et si, en outre, on unit le Fils de Dieu avec la personnalité humaine de Jésus, qu'on ne saurait concevoir sous une forme impersonnelle, on est exposé à retomber dans l'erreur nestorienne de la double personne de Christ, erreur, à laquelle plusieurs théologiens contemporains ont cherché à échapper par le dogme de la κένωσις, ou abaissement volontaire de la divinité de Jésus dans son union avec son humanité terrestre.

Nous devons observer que le dogme de la κένωσις, bien qu'il invoque l'abaissement volontaire de l'amour divin, qui s'est fait pauvre pour nous enrichir, tend à ébranler les bases mêmes de l'essence divine et de la Trinité, sans aboutir à l'union réelle et intime de la divinité et de l'humanité en Jésus. Il semble donc que l'on doive chercher la solution de cette difficulté en dehors d'une conception christologique, qui sacrifierait la divinité de Jésus à son humanité, et enseigner que Dieu assigne au Fils une manière d'être divine particulière, constituant sa personnalité spécifique et éternelle, en ne le faisant participer que médiatement à la personnalité éternelle absolue. On obtient ainsi la possibilité d'une communication complète et réelle de Dieu, en tant que Fils, à l'humanité, sans compromettre la personnalité humaine, et comme, en vertu de la περιχώρησις, le Fils participe médiatement à la personnalité divine absolue, qui se veut, et se connaît sous une triple forme, on obtient l'union réelle de l'humanité avec la personnalité divine.

Le rationalisme avait pris pour devise le ministère, l'enseignement, et l'exemple prophétiques de Christ. La réaction orthodoxe sembla un moment disposée à méconnaître leur importance dans l'économie du salut, et à les reléguer dans l'ombre, bien qu'ils jouent pour l'intelli-

gence de l'œuvre rédemptrice de Jésus un rôle des plus nécessaires. Plus on reconnaît le véritable caractère de l'humanité de Jésus, plus son ministère prophétique acquiert d'importance dans le domaine de la sanctification. La puissance miraculeuse de Jésus cesse également de présenter des difficultés essentielles, quand on admet son apparition miraculeuse au sein de l'humanité, et les théologiens eux-mêmes, qui reconnaissent en Jésus le saint et le pur, tout en refusant à sa sainteté et à sa pureté un caractère ontologique, sont bien forcés d'admettre son incarnation.

Les travaux de Schleiermacher ont donné au dogme du sacerdoce de Jésus-Christ une impulsion, qui n'a pas toutefois abouti à des résultats sensibles, bien que la preuve scripturaire de Hofmann ait soulevé sur ce point une polémique, à laquelle ont pris part Thomasius, Philippi, Schmid, Delitzsch, Harnack, Ebrard, Weizsaecker, Ritschl (*De ira Dei*) et Weber. L'ouvrage de Gess sur le dogme de l'expiation dans le Nouveau Testament a obtenu un succès aussi grand que légitime. Un certain nombre de théologiens ont attaqué ouvertement les rapports, que la dogmatique orthodoxe voulait établir entre le caractère sacerdotal de Jésus et la colère de Dieu, qui punit les coupables. Ils repoussent également les idées de satisfaction vicaire et d'expiation, et se contentent d'affirmer la victoire de Jésus sur les attaques du monde et sur les tentations de Satan ; ils ne voient plus dans la mort de Jésus que l'épanouissement moral et victorieux de sa personnalité.

Leurs adversaires théologiques maintiennent, de leur côté, avec énergie la vieille théorie juridique, et vont jusqu'à faire de Christ l'objet de la colère divine, qui l'expose à toutes les horreurs de la seconde mort. Mais ils ne peuvent pas expliquer pourquoi le pardon des péchés n'a pas été proclamé par Dieu sous la forme d'une déclaration légale, en vertu du principe, que le créancier ne doit pas réclamer deux fois le montant de sa dette.

Une théorie intermédiaire a été émise dans les derniers temps. Stahl et Delitzsch, pour ne citer que les principaux défenseurs de ce point de vue, mettent l'accent sur l'idée de l'expiation, et enseignent que Christ, chef et représentant de l'humanité, a dû supporter, par compassion et par amour, notre culpabilité devant Dieu et la souffrance, qui en découle, et qu'il a souffert, lui juste, pour les injustes, pour rendre à la justice divine l'honneur, qui lui est dû, et pour lui offrir au nom de l'humanité l'expiation, qu'il exige ; Dieu a accepté ce sacrifice, et a tenu les croyants pour justes par amour pour Jésus, véritable Fils de l'homme.

On a vu se reproduire de nos jours la tendance bien légitime de

donner à l'Eglise une organisation à la fois solide et sérieuse, mais cette tendance a eu pour résultat d'amener un grand nombre d'esprits à nier l'Eglise invisible, et à chercher la seule base de l'Eglise visible dans le baptême des enfants séparé de la foi et de la parole. Ce réveil des idées catholiques a, toutefois, rencontré une vive opposition au sein des Eglises protestantes, qui ont repoussé également les tentatives de restauration hiérarchique, dont nous avons déjà eu l'occasion de parler. Il y avait là pourtant la manifestation d'un désir légitime d'élever le ministère évangélique à la hauteur d'une fonction divine, et d'affranchir l'Eglise du joug des opinions individuelles de ses pasteurs, mais il s'y mêlait aussi des idées catholiques d'ordination et de prêtrise, contre lesquelles la Réforme a toujours énergiquement protesté.

Höfling, Guericke et Hofmann ont bien su comprendre que le ministère évangélique, élevé à la hauteur d'un dogme, portait une grave atteinte au principe matériel de la Réformation, mais eux aussi, en ajoutant aux conditions du salut celle de l'action magique des sacrements administrés par le clergé, n'ont fait que substituer à une erreur grave une erreur plus dangereuse encore. La conception morale de l'organisme ecclésiastique est seule capable de résoudre le problème. On doit affirmer tout à la fois que l'arbitraire des opinions individuelles ne saurait subsister dans une Eglise bien constituée, et que toute organisation, reposant sur les vrais principes et répondant aux besoins de son temps, peut compter sur l'assistance du Saint-Esprit. Enfin on ne doit pas restreindre à la vie civile l'activité morale de l'individu, mais lui reconnaître aussi une valeur divine.

Jules Müller a combattu avec autant d'énergie que de justesse la conception magique des sacrements, et affirmé avec les réformateurs la liberté d'action du Saint-Esprit. Ce grand principe se concilie néanmoins avec l'affirmation, que toutes les manifestations de l'Esprit de Dieu, quelques formes d'ailleurs qu'elles revêtent, agissent, en tant que puissances fécondes et salutaires, sur les âmes, qui en subissent l'action avec foi et avec confiance.

La question du baptême des enfants a été l'objet de travaux sérieux et de discussions approfondies. Un grand nombre de théologiens l'ont repoussé au nom des intérêts de la foi personnelle, et même du droit de l'enfant, arrivé à l'âge de raison de choisir entre les diverses confessions chrétiennes, un plus grand nombre encore ont voulu rattacher étroitement la confirmation au baptême comme son complément nécessaire. Cette dernière opinion ébranle profondément la valeur objective du baptême, et prétend combler par les manifestations subjectives de l'âme les lacunes, qui peuvent encore y exister.

Par contre, la théorie baptiste procède comme si la vie du sentiment, du cœur, des influences divines, n'avait aucun rôle à jouer dans le développement normal du salut individuel, et comme si la vie morale tout entière du chrétien avait pour base unique l'action combinée de la volonté et de l'intelligence; c'est vraiment faire table rase des influences si sérieuses de l'éducation, de la vie de famille, en un mot de l'atmosphère de piété, dans laquelle l'enfant vit et respire dès ses premiers pas dans le monde! Elle oublie que le principe du développement de la vie chrétienne n'est pas une résultante de l'activité individuelle, mais le produit de la grâce prévenante, dont le but, il est vrai, n'est pas autre chose que l'épanouissement parfait de la piété personnelle. Sans doute le baptême des adultes a sa raison d'être contre l'erreur, profondément enracinée dans les esprits (erreur qui conduit à la langueur et à une sécurité trompeuse), que le baptême peut régénérer l'enfant qui le reçoit, et cela sans le concours de sa foi et de sa volonté, et lui communiquer par sa seule vertu la grâce éternelle. Cet élément magique disparaît si l'on voit, avec la Confession d'Augsbourg, IX, dans le baptême des enfants une manifestation puissante de la grâce prévenante, et une intention réelle de la part de Dieu d'admettre l'enfant au nombre de ses rachetés, en ajoutant que le baptême, tout en servant de base et de point de départ à l'œuvre du salut dans l'âme de l'enfant, doit être ratifié par l'adhésion libre et consciente de celui-ci, adhésion, qui a été préparée et accomplie par cette offre de la grâce.

Les réformés et les luthériens ont conservé jusqu'à présent leurs vues particulières sur la sainte cène. Les dogmatiques des deux communions révèlent un travail sensible de rapprochement réciproque, bien que les liturgies renferment encore des formules étroites, qui n'étaient en usage ni dans l'ancienne Eglise, ni dans l'Eglise du moyen âge, et qui ne se rattachent dès lors qu'indirectement au sacrement lui-même. Les protestants allemands assignent aujourd'hui au sacrement de la cène une action plus grande, que celle que lui accordaient Zwingle et Calvin, et y voient un don de Dieu, et non plus simplement un des actes du culte de l'homme. Les luthériens ne sont plus aussi jaloux d'affirmer, pour défendre le caractère objectif du sacrement et la présence du corps de Christ, la participation des incrédules eux-mêmes aux bienfaits qui en découlent, et accentuent, plus qu'ils ne l'avaient fait jusqu'à présent, l'idée de la communion des saints. Quelques-uns en sont même venus à n'envisager la sainte cène (et tel fut le point de vue adopté par Zwingle) que comme une déclaration de la foi de l'Eglise; c'est aussi à quoi ils veulent réduire la formule dogmatique et liturgique du sacrement.

L'union, particulièrement en Prusse, en ce qui touche cette question, a assis sur une base ecclésiastique et légale le point de vue de la liberté et de la vérité évangéliques, et a su tout à la fois prévenir l'introduction d'un faux point de vue zwinglien dans la doctrine de la sainte cène et maintenir la valeur objective du sacrement contre l'idée d'une simple manifestation de la piété individuelle. En ce qui regarde la destinée de l'homme après la mort, le dogme fondamental de l'immortalité de l'âme n'a rencontré d'adversaires que dans les rangs de l'idéalisme d'une partie de l'école hégélienne, et du matérialisme sous toutes ses formes, et s'est rattaché étroitement à la doctrine de la personne du Christ, gage du salut des âmes individuelles, et qui seul communique sa valeur et sa portée à l'idée de la vie éternelle. Seuls Weisse et Rothe réservent l'immortalité aux régénérés, et enseignent l'anéantissement final des méchants.

L'opinion que les païens ne sauraient comparaître en jugement devant Dieu sans avoir entendu préalablement parler de l'Evangile de Christ, a porté une profonde atteinte à la théorie orthodoxe du jugement suivant immédiatement l'heure de la mort. Le dogme de l'état intermédiaire est de nos jours formulé dans un tout autre esprit que celui des réformateurs, et on est généralement porté à admettre un développement continu de l'âme dans la vie éternelle et la possibilité de sa conversion dans une autre économie. Cette opinion a déjà exercé une certaine influence sur les formules liturgiques, comme l'attestent les écrits de Stirm, Leifbrand, et Hahn. En ce qui touche la fin du monde, la théorie du millénium, à l'origine l'apanage exclusif de quelques sectes, a gagné du terrain dans les écoles de théologie, et a donné un nouvel élan à l'idée du règne de Dieu se développant dès ici-bas aux derniers jours du monde.

Il serait trop long d'énumérer les nombreuses théories chiliastes de Beck, Delitzsch, V. Hofmann, Baumgarten, Luthardt, Flörcke, Philippi et autres théologiens, sans parler des rêveries swedenborgiennes, irvingiennes et darbystes. Leur erreur commune est d'attacher une plus grande importance à l'élément extérieur de la contemplation qu'à la vie intérieure de la foi, et de compromettre par là le caractère moral de la naissance de la foi dans l'âme. Nous avons, toutefois, lieu d'espérer de voir se reproduire dans les esprits une évolution analogue à celle qui s'accomplit au sein de l'Eglise primitive. Il y a tout lieu de croire que, de même que dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, et parmi les contemporains de Spener, les conceptions chiliastes cherchaient à se former une image concrète du règne de Dieu, que les fidèles pouvaient espérer de le voir se réaliser sur la terre, non pas à coups de miracles, mais avec le

concours des âmes fidèles sans cesse réclamé par Dieu, de même les espérances chrétiennes de notre temps, qui anticipent par la foi sur les réalités de l'avenir, se transformeront en des puissances morales, capables de travailler avec une sainte énergie à la réalisation du plan suprême de Dieu, dans un esprit conforme aux besoins et aux aspirations de notre époque.

La discipline théologique de la morale, qui avait été longtemps sacrifiée à la dogmatique, a reçu une vive impulsion des travaux de Schleiermacher, et a été de nos jours l'objet d'études considérables. Schleiermacher a puissamment contribué au développement de cette science et à la reconnaissance des droits de l'âme individuelle. Il en est résulté une transformation complète de la méthode, qui, individuelle à l'origine, et variant à l'infini suivant les points de vue divers des moralistes, a pris de plus en plus un caractère objectif et scientifique, comme on peut le constater du reste dans les ouvrages de Schmid, Harless, Wuttke et Rothe. En faisant découler les devoirs particuliers de l'idée des bienfaits particuliers, que l'accomplissement de la loi morale assure à l'âme vertueuse, ils ont tout à la fois mis en lumière la richesse et la variété infinies de l'organisme du royaume de Dieu, et assuré aux devoirs eux-mêmes une base plus objective. Ils se sont élevés des intérêts particuliers de l'âme à l'idée supérieure de la société morale, dont tous les membres sont solidaires, et ont communiqué à la vertu personnelle une impulsion plus large et plus féconde.

Le point de vue étroit des vieilles écoles s'est trouvé heureusement dépassé par cette théorie plus relevée, qui unissait à l'intérêt du salut individuel la grande idée du devoir imposé à chacun de travailler au bien de tous. Il est pourtant nécessaire dans ce nouveau point de vue de ne point sacrifier l'intensité de la puissance morale à l'immensité de l'œuvre qui lui est assignée; il y a là, toutefois, un grand progrès accompli, et dont on ne peut que se réjouir. C'est à lui que l'on peut assigner la vie nouvelle, qui depuis le commencement du siècle, a pénétré tous les membres de l'Eglise évangélique, et, en la faisant sortir du cercle étroit et du cadre restreint de sa vie scientifique et religieuse (intense sans doute, mais trop repliée en elle même), l'a fait entrer dans un grand courant d'activité pratique et aimante.

L'esprit d'association si puissant, et aussi si actif à notre époque, s'est emparé de l'Eglise, et la morale chrétienne a contribué pour une large part à cet heureux élan de la vie religieuse, en abordant avec plus de soin et de détail les questions de morale sociale, telles que les rapports de l'Eglise et de l'Etat, l'organisation normale de l'Eglise évangélique, les questions ouvrières, tous les problèmes sou-

levés par les systèmes pénitentiers, et toutes les branches de la mission intérieure et extérieure. Tout en abordant ces questions nouvelles sur le terrain des principes, elle s'est appliquée à étudier et à reconstituer son propre domaine si vaste, et pourtant si longtemps négligé! On peut dire que la science théologique contemporaine, en abordant les fondations mêmes de l'Evangile, a fait jaillir de nouvelles sources d'activité pratique, seules capables de féconder et de renouveler le sol de la théologie théorique.

Il ne nous reste plus à étudier que les diverses branches de la théologie pratique. Le réveil de l'esprit ecclésiastique et les vues profondes émises sur l'Eglise ont complétement renouvelé cette branche des sciences théologiques trop longtemps négligée. Nitzch a su le premier, dans son important ouvrage sur la matière, établir les liens qui rattachent la théologie pratique aux autres branches de la science. La théologie systématique a pour double base l'exégèse et la foi, et se rattache à l'histoire des dogmes; elle expose dans la vérité chrétienne l'idéal de la foi et de la vie du fidèle. La théologie historique met les faits réels de la vie présente, avec leurs lacunes et leurs insuffisances, en face de l'idéal, qu'ils étaient destinés à réaliser. Le contraste douloureux entre la théorie et la pratique, entre l'idéal et la réalité, doit frapper les esprits sérieux, et leur inspirer le désir de travailler à leur conciliation par une réforme dans l'activité théorique et pratique de l'Eglise.

Tel est le point de départ de la théologie pratique, ou de la science de l'activité pratique de l'Eglise contemporaine. Schleiermacher a eu le rare mérite de rendre à cette discipline sa véritable place, et de lui donner une forme scientifique en harmonie avec son importance décisive, puisqu'il la considère comme le couronnement de la science théologique. Il a été suivi dans cette voie nouvelle et féconde par Nitzch, Marheinecke, Ebrenfeuchter, Moll, Palmer, Hagenbach, et Schweizer.

La plus grande partie de ces théologiens tendent à envisager la théologie pratique au point de vue exclusif des intérêts et des devoirs des pasteurs et du ministère, et méconnaissent ainsi le rôle, que les laïques pieux doivent être appelés à jouer dans l'Eglise; cette lacune est sensible dans les diverses théories ecclésiastiques, et dans le défaut d'organisation de la mission intérieure. La théologie pratique a reçu pour base le développement de l'Eglise par l'adhésion successive de toutes les âmes à ses institutions et à ses principes, développement, qui repose sur cette idée profondément juste, que la vie et la croissance de l'Eglise dépendent du recrutement non interrompu des âmes. La première branche de la théologie pratique se compose de la théorie

de la mission et de la catéchétique, qui a pour but l'introduction de l'âme dans le sein de l'Eglise par la confirmation. Puis viennent successivement comme second élément, la théorie du culte, divisée en liturgique, hymnologie et musique sacrée, et homilétique, de la cure d'âmes et du ministère ; en troisième ligne l'organisation et le droit ecclésiastiques, qui règlent et précisent l'activité individuelle et collective des membres de l'Eglise.

La théorie des missions en est à ses débuts. Le catéchisme, auquel Mosheim assignait une valeur trop rigoureusement et trop exclusivement intellectuelle, a pris une direction toute nouvelle depuis Spener, et la méthode socratique ou interrogative s'est peu à peu substituée à l'enseignement objectif de formules apprises par cœur. On est d'accord aujourd'hui pour proclamer la nécessité de faire appel aux facultés intellectuelles et religieuses des catéchumènes, et de prendre pour point de départ les divers degrés d'intelligence, tout en maintenant le caractère objectif et divin de la vérité enseignée. Telle est la méthode recommandée de nos jours par Palmer, Stier, Harnisch, Kraussold, Rütenik et von Zezschwitz.

Dans les questions du culte, les théologiens repoussent, comme également exagérées et contraires au principe évangélique, la théorie catholique de la foule assistant passive et simple spectatrice à un acte purement objectif tel que la messe, ou la théorie niveleuse de l'homme seul acteur dans l'adoration. Ils réclament pour les actes du culte le double concours de l'Esprit de Dieu et des fidèles, des fidèles apportant en sacrifice leurs prières et leurs hommages, de Dieu leur communiquant sa grâce par les sacrements et par la Parole (1), tout en affirmant et la distinction et l'union nécessaire de ces deux éléments. Le pasteur appelé à diriger le culte n'est pourtant point distinct de l'assemblée, dont il fait partie intégrante. Il représente l'Eglise universelle dans son Eglise particulière, il doit obéir à ses rites et à ses doctrines dans les fonctions liturgiques et sacramentelles, qu'il exerce en son nom; il est libre aussi, comme membre de l'Eglise, de faire servir ses dons particuliers à l'édification commune dans les actes de la prière, de la méditation de la Parole, et surtout de la prédication.

L'Eglise réformée elle-même a fini par comprendre que l'art pouvait constituer l'un des éléments légitimes et nécessaires du culte, au point de vue de l'architecture, des dispositions intérieures des

(1) Marheinecke, Entwurf der praktischen Theologie, 1837. Grundlegung der Homiletik, 1811. Les ouvrages de Gass, Nitzch, Vetter, Gaupp, Kapp (1831), Ebrard, Höfling, Ehrenfeuchter, Klöpper (Liturgik, 1841), Kliefoth, Bæhr, Schöberlein, Harnack, Liebner.

temples, de la musique sacrée, du symbolisme dans le culte, de la beauté de la forme littéraire dans les cantiques et dans les prières, non point assurément comme le but, mais comme l'un des moyens d'édification, et comme l'incarnation harmonieuse de la piété. Dans le cours du dix-huitième siècle, le culte évangélique était tombé assez bas pour ne plus être qu'un assemblage confus de prédication froide, de prières sentimentales et phraseuses, et de chants d'une moralité vulgaire. Le réveil de la vie religieuse a ramené dans le culte la vie, la richesse et l'onction. Après bien des tâtonnements inévitables et des erreurs bien excusables, la pratique a de plus en plus tendu à réaliser la théorie et à introduire dans la vie de l'Eglise un culte plus harmonique et plus synthétique.

Nous pouvons signaler comme les deux facteurs principaux de cette transformation féconde l'étude des trésors liturgiques du passé (1) et la renaissance du sens artistique. La Parole de Dieu a toujours conservé le premier rang et a pénétré de son souffle divin toutes les parties du culte, et l'on parvient peu à peu à établir un culte harmonieux, plein de vie et de grandeur, sans tomber ni dans l'imitation servile et fausse du passé, ni dans un radicalisme aussi dangereux que puéril.

Le piétisme avait su déjà combattre avec succès le formalisme rigide et glacé de la vieille orthodoxie, et lui substituer les accents émus et sympathiques du cœur. Il n'en est pas moins vrai que l'élément purement ecclésiastique tendait toujours plus à l'emporter. Mosheim, prenant Tillotson pour modèle, remit en honneur l'éloquence classique et prépara les voies à la prédication rationaliste. Celle-ci eut au début une tendance marquée vers l'eudémonisme et la confusion de la vie chrétienne avec la vie mondaine; aux appels énergiques de la Parole de Dieu elle avait substitué les conseils utilitaires et pratiques d'une morale vulgaire et les directions générales sur la santé, l'agriculture, l'économie domestique! C'était là le digne pendant du régime territorial, qui absorbait presque entièrement l'Eglise dans l'Etat. Le rationalisme plus moderne, fidèle disciple de Kant, a donné naissance à la prédication d'une morale sévère, qui

(1) Daniel, Codex liturgicus, 4 parties, 1847-55. Thesaurus hymnologicus, 1841-46, 3 vol. Höfling, Liturgisches Urkundenbuch, 1854. Koch, Geschichte des Kirchenliedes und des Kirchengesangs der Christen, insbesondere der deutschen evangelischen Kirche, 4 vol., 1852. Ph. Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied von den æltesten Zeiten bis zum Anfang des 17. Jahrhunderts, 2 vol., 1863. Schöberlein, Schatz des liturgischen Chor- und Gemeindegesangs. Göttingen, 1864. Kliefoth, Ehrenfeuchter, Theorie des christlichen Cultus, 1840. Schöberlein, Der evangelische Gottesdienst, 1854, 1860.

s'adressait surtout à la volonté, tout en y mêlant des éléments de sentimentalité à la Jean-Jacques Rousseau.

Dans notre siècle, après le long règne de Reinhard, qui sacrifiait la séve évangélique du fond à la froide correction de la forme, Harms a su retrouver les accents d'une éloquence vivante et populaire, et retremper la prédication aux sources intimes d'une foi toute d'expérience personnelle. Schleiermacher, tout en introduisant dans la prédication sa dialectique puissante, a réservé aux missionnaires les formes du réveil, pour voir dans la prédication habituelle l'expression éloquente des mystères de l'amour divin sous une forme individuelle, et l'étude contemplative de la foi, qui unit le pasteur et les fidèles. D'autres théologiens ont concentré toute la prédication sur les sermons d'appel, d'autres sur la forme purement didactique de l'exposition des dogmes de l'Eglise.

Nous possédons dans chacune de ces branches des chefs-d'œuvre du genre, et nous pouvons résumer ces vues, en apparence si divergentes, dans la conviction commune et profonde que la prédication doit puiser dans la Parole sa force et son inspiration, et exprimer les sentiments d'une personnalité vivante et sérieuse, unie de cœur et de vie à la foi commune de l'Eglise évangélique, que cette prédication ne doit être ni exclusivement didactique, ni exclusivement composée d'exhortations et d'appels, que, sans doute, l'un ou l'autre de ces caractères peut dominer sur l'ensemble, selon le don particulier de chaque prédicateur de la Parole, ou suivant les besoins divers des Eglises, mais que dans la majeure partie des cas la prédication doit s'attacher à saisir et à embrasser l'homme tout entier, et viser, par conséquent, à une synthèse harmonieuse de l'exhortation, de l'enseignement et de l'appel, enfin que l'élément artistique et littéraire, sans faire systématiquement défaut, ne doit pas jouer le premier rôle, mais servir simplement d'enveloppe à la manifestation puissante des sentiments les plus intimes de l'âme croyante.

Dans le domaine du droit ecclésiastique, nous devons observer que le système territorial fit pendant un temps assez de progrès, pour amener en Prusse la suppression des consistoires et placer tous les pouvoirs de l'Eglise entre les mains du ministre des cultes. Schuderoff releva, au commencement de notre siècle et au point de vue rationaliste, de concert avec Schmalz, Wiese, Stephani, Krug, Vahl, le système collégial. Schleiermacher a repris le même principe à son point de vue supérieur de l'Eglise, et a insisté, avec Vinet, sur la séparation de l'Eglise et de l'Etat. De son côté, Rothe a repoussé comme une conception à la fois fausse et dangereuse l'indépendance de l'organisation ecclésiastique.

Stahl a repris l'idée de l'Etat chrétien, conçu sous la forme d'une alliance entre l'Etat et le clergé, auquel il restitue les pouvoirs de l'épiscopat. Il a trop méconnu les intérêts de la liberté sociale et chrétienne et a été en Allemagne le représentant des idées féodales et puséistes. Eichorn, Puchta, Louis Richter, E. Hermann, H. Jacobson et Dove se sont appliqués sérieusement à la réorganisation du droit ecclésiastique. Le but de cette tendance excellente et conciliatrice est l'émancipation du droit ecclésiastique évangélique des entraves du vieux droit canonique par le libre développement des principes de la Réforme dans le sens de l'organisation et de l'administration de l'Eglise, développement qui, tout en assurant l'indépendance de l'Eglise en face de l'Etat, se relie étroitement à l'esprit national et religieux de ses membres, et cherche à unir l'élément consistorial permanent à l'élément presbytérial et synodal mobile.

TROISIÈME SECTION

LES ÉGLISES RÉFORMÉES EN DEHORS DE L'ALLEMAGNE AU DIX-NEUVIÈME SIÈCLE.

—

L'observateur le plus superficiel ne peut s'empêcher de constater le rapprochement sensible, qui s'est accompli entre les diverses Eglises nées du mouvement du seizième siècle, à la suite de la grande révolution spirituelle et morale, qui, dans le cours du dix-huitième siècle, ébranla si profondément les esprits, d'abord en Angleterre, ensuite en Allemagne. Le même phénomène se reproduit au sein des Eglises réformées en dehors de l'Allemagne. Il a commencé dans le sein des Eglises de la Suisse réformée allemande, dont les théologiens prennent, à partir de 1750, une attitude de plus en plus conciliante à l'égard de l'Eglise luthérienne. Nous en avons la preuve dans les traités dogmatiques de J.-C. Stapfer et Wyttenbach (1). La prédestination calviniste cesse pour la plupart d'être un article de foi ; la philosophie de Leibnitz, de Wolff et de Kant trouve des disciples parmi les théologiens réformés (2), bien qu'ils soient presque tous demeurés fidèles au supranaturalisme biblique (3).

A partir de 1750, les lignes de démarcation entre la théologie lu-

(1) Stapfer, Grundlegung zur wahren Religion. Zürich, 1746-53. Wyttenbach de Berne, professeur à Marbourg : Tentamen theologiæ dogmaticæ methodo scientifica pertractatæ, 3 vol. Berne, 1741. Compendium theologiæ dogmaticæ et moralis. Francof., 1745.

(2) De même Bernsau (Theologia dogmatica methodo scientifica pertractata, P. 1. Hal., 1745. P. II, Lugd., 1747, 4°. Il fut plus tard appelé à Franeker; il professait les opinions de Wolff. La polémique de Stapfer (5 vol., 1744) et de Wyttenbach (2 vol., 1763) envisage la doctrine luthérienne comme conforme à la doctrine réformée sur les points essentiels. Stapfer, Wyttenbach et Endemann ont également traité la morale.

(3) Le fait est sensible chez Endemann de Hanau (Institutiones theologiæ dogmaticæ, 2 vol., 1777). S. Mursinna, de Halle (Compendium theologiæ dogmaticæ. Hal., 1777), et Stosch, de Francfort (Introductio in theologiam dogmaticam, et Institutiones theologiæ dogmaticæ, 1779. Muntinghe de Harderwyk dans sa Pars theologiæ christianæ theoretica, 2 vol., 1800, et Heringa d'Utrecht déploient le même esprit de conciliation sur le terrain du supranaturalisme biblique.

thérienne et la théologie réformée sont déjà tellement effacées, qu'il est bien difficile de les distinguer l'une de l'autre, surtout en Allemagne. Le même fait réjouissant se reproduit dans les relations affectueuses, qui s'établissent entre les Eglises d'Allemagne, d'Angleterre et de Hollande.

On ne saurait assigner exclusivement cet affaiblissement des luttes et des rivalités confessionnelles aux progrès de l'indifférence et aux terribles orages spirituels et politiques, que la société fut appelée à traverser dans la seconde moitié du dix-huitième siècle. On voit les théologiens les plus sages et les hommes, dont la piété est la plus vivante, affirmer, sous l'influence d'une foi active et sérieuse et avec une netteté toujours plus grande, la nécessité de distinguer entre la religion des confessions de foi et la foi de la théologie, et de ne pas assigner à tous les dogmes une importance égale, sous peine de fausser le principe même de la vérité. Aussi vit-on, à partir de 1750, les deux grandes Eglises évangéliques se rapprocher et se soutenir réciproquement. V. Haller, Euler, Lavater et Hess ont exercé une influence aussi profonde et aussi bénie sur l'Allemagne que sur la Suisse, et ont continué l'œuvre commencée par l'école des poëtes zurichois Breitinger et Gessner.

Par contre, le génie de Herder a trouvé en Suisse des admirateurs nombreux et fervents. Nous voyons s'établir au commencement de ce siècle un échange de relations intimes et sérieuses entre le Wurtemberg et Bâle, sans que les divergences des formules symboliques viennent y arrêter l'essor de la foi jointe à la charité. L'action exercée par la société chrétienne, que S. Urlsperger avait fondée, fut continuée dans le même esprit et sous l'influence puissante du réveil de 1820. La société des missions de Bâle, soutenue par le Wurtemberg, succéda à la société de Halle, trop étroitement dépendante de l'Angleterre et du Danemark, et dont le zèle commençait d'ailleurs à languir, et imprima à l'œuvre des missions parmi les païens et les juifs le double caractère de l'esprit apostolique et d'un devoir national.

L'Angleterre donna, vers la même époque, une vive impulsion à l'œuvre des sociétés bibliques, appelées à servir de base au principe matériel de la Réforme et à la piété personnelle et d'expérience, remise en honneur par les hommes du réveil. Cette œuvre nouvelle, bien qu'issue d'une Eglise réformée, trouva en Allemagne un accueil d'autant plus favorable, que la théologie luthérienne portait elle-même à cette époque l'empreinte d'un supranaturalisme biblique prononcé, qui se distinguait à peine sur quelques points de détail des tendances positives de l'Eglise réformée. De nos jours, par contre,

la théologie évangélique allemande exerce sur toutes les Eglises étrangères une influence d'autant plus marquée, que le mouvement scientifique s'y est à peu près arrêté depuis 1750, et qu'elles n'en sont que plus exposées à subir, au bout de quelques années, le contre-coup de chacune des évolutions nouvelles de la pensée germanique (1).

Ce rapprochement, accompli entre les Eglises de la Réforme par le réveil religieux, n'est pas le seul fait commun à relever ici. Nous les voyons toutes, à mesure que la vie religieuse renaît parmi leurs membres, relever le drapeau des vieilles confessions de foi, pour assurer au réveil plus de solidité et de durée, et lui donner en même temps une véritable base historique et ecclésiastique. Le réveil ne pénétra pas également toutes les classes de la société et tous les membres de l'Eglise, et fut accompagné chez ses plus fervents disciples d'une absence complète de discernement critique, de préparation scientifique, d'intelligence de la situation et d'impatience fiévreuse, qui leur fit adopter sans réserves tous les vieux errements du culte, de la discipline, des formules dogmatiques, et jusqu'au double décret de prédestination. Le désir de reconstituer une Eglise évangélique vraiment libre et vivante l'emporta sur le tact historique, et l'on se sépara de ses frères, avant de s'être donné le temps de les gagner à sa cause. Il en résulta des discussions et même des schismes, entre les meilleurs amis de l'Eglise sur la meilleure méthode à employer pour régénérer et pour relever l'Eglise.

Nous voyons cette double tendance donner naissance aux schismes des Eglises de France et de Genève, du canton de Vaud et d'Ecosse, aussi bien qu'aux violentes discussions, qui déchirèrent les Eglises d'Angleterre et de Hollande. On doit constater dès à présent le fait que, dans les Eglises protestantes que nous venons de nommer, et en dehors de l'Angleterre, les hommes qui avaient le plus de droits à se considérer comme la partie vivante de l'Eglise, ont cédé à leur impatience et ont donné naissance au sein de leurs Eglises respectives à des schismes, qui ne pouvaient que paralyser les progrès de la vie religieuse, et apporter dans les esprits un trouble à jamais regrettable. Remarquons toutefois, pour être juste, qu'une large part de responsa-

(1) La plupart des grands ouvrages historiques, dogmatiques et historiques de la théologie allemande (Dorner, Hase, Hengstenberg, Gieseler, Neander, Schaff, Hofmann, Lange, Ebrard, Tholuck, Müller, Hagenbach, Delitzsch, Keil, Kurz, etc.) ont été traduits et publiés dans Clarks foreign theological library. L'influence de l'Allemagne, qui s'est fait sentir d'abord aux Etats-Unis, s'est étendue ensuite de l'Angleterre à l'Ecosse et à l'Irlande. A mesure que les tendances négatives de la théologie allemande ont pénétré en Angleterre, les théologiens anglais ont compris la nécessité d'étudier les ouvrages évangéliques, par lesquels ces tendances avaient été combattues et réfutées.

bilité retombe sur l'endurcissement et sur la langueur spirituelle de l'autre partie de l'Eglise. Ces erreurs ont révélé les dangers de l'absence d'une science théologique sérieuse, qui aurait été appelée à jeter une vive lumière sur les questions controversées, à prévenir les résolutions précipitées, et surtout à répandre dans les esprits des idées plus saines et plus réfléchies, qui auraient pu réveiller les âmes engourdies et contribuer au rapprochement des esprits.

L'Eglise réformée de France (1) avait presque succombé sous les coups redoublés de la terrible persécution, qui suivit la révocation de l'édit de Nantes. Elle recouvra en 1787 ses droits politiques et civils, et reparut à la lumière, après avoir rendu témoignage au désert, aux galères, dans la tour de Constance et sur l'échafaud par ses ministres et ses martyrs, Antoine Court, Paul Rabaut, Durand et tant d'autres témoins fidèles, pauvres de science, mais riches de fidélité dans la foi. Sa vie religieuse subit le contre-coup des agitations sociales, politiques et antichrétiennes de la révolution, et elle conserva longtemps une attitude défensive, et même souvent purement passive, en face des tendances athées, matérialistes et pseudolibérales de l'époque. Il est vrai que les attaques dirigées en 1812 par le professeur Gasc, de Montauban, contre la Trinité furent l'objet d'une censure énergique, et que la France évangélique trouva en Daniel Encontre un défenseur aussi savant que convaincu.

Toutefois les dispositions générales des esprits furent plus favorables à Samuel Vincent, de Nîmes, qui plaçait l'essence du protestantisme dans le libre examen, et à Athanase Coquerel père, qui ne put jamais s'élever à l'idée d'une foi commune nécessaire pour le principe et l'existence même de l'Eglise. Cet ascendant du vieux libéralisme tenait à deux causes, l'influence du rationalisme vulgaire allemand, et la situation religieuse de l'Eglise de Genève, qui fut avec Lausanne au dix-huitième siècle la métropole des Eglises de France. L'Eglise de Genève, en effet, appartenait depuis longtemps au rationalisme (J. Vernet, 1754). A l'ancien état de choses avait bientôt succédé une émancipation rapide des esprits, et, après l'abolition des confessions de foi, un socinianisme déguisé. Des idées nouvelles allaient toutefois se faire jour.

Vers 1816 les efforts d'un pieux marin écossais, Robert Haldane, dont Encontre, de Montauban, était l'ami, et qui avait pour collaborateur à Paris le pasteur dissident anglais Marc Wilks, firent naître à

(1) G. de Félice, Histoire des protestants de France. Guizot, Méditations sur l'état actuel de la religion chrétienne. Paris, 1866. Polenz, Geschichte des französischen Calvinismus. 5 v. Die reformirte Kirche Frankreichs vom 1787 bis 1846. Leipzig, 1848.

Genève un réveil religieux, profondément empreint d'idées et de formes méthodistes, auquel se rattachèrent Malan, Bost père, Gonthier, Merle d'Aubigné et Gaussen, réveil, qui se propagea rapidement en France, et qui au début se rattacha étroitement aux formes du méthodisme genevois. Les plus ardents défenseurs de cette tendance à Genève, ayant à leur tête Malan et Bost, rompirent ouvertement avec l'Eglise nationale, parce qu'il leur était défendu par la vénérable compagnie de discuter le mode d'union des deux natures en Christ, le mode d'action de la grâce, et le péché originel, ainsi que d'attaquer les opinions opposées.

Ces discussions, en se prolongeant, donnèrent naissance vers 1832 à l'Eglise libre de l'Oratoire, dont l'école de théologie compta parmi ses professeurs Merle, Gaussen, Steiger, Hœvernick, etc. Le mouvement, introduit avec ardeur en France, y rencontra les mêmes obstacles qu'à Genève et dans le canton de Vaud, et ne put réussir à obtenir la promulgation d'une nouvelle confession de foi.

Cet échec amena en 1848 la séparation d'hommes honorables, qui se distinguèrent par leur zèle pour le salut des âmes et par leur témoignage énergique en faveur de l'origine surnaturelle du christianisme, et qui y mêlèrent leur conception particulière de l'indépendance absolue de l'Eglise en face de l'Etat. Des hommes du caractère de Félix Neff, Pyt, Gonthier, Audebez, Cook, Wilks et Haldane, exercèrent sur la jeunesse théologique et sur la masse une influence profonde et bénie, qui doit graver leurs noms dans la mémoire reconnaissante de l'Eglise. Toutefois Haldane et Gaussen (pour ne nommer que les principaux), mêlèrent bientôt au réveil des éléments de légalité dogmatique et d'esprit tranchant et étroit, qui contribuèrent pour une large mesure à la naissance de l'Eglise libre, à laquelle se rattachèrent le comte Agénor de Gasparin et Frédéric Monod.

Toutefois cet esprit étroit de légalité dogmatique, qui alla chez quelques-uns jusqu'aux excès d'une prédestination dualiste et d'une théorie extrême de l'inspiration, trouva au sein de l'Eglise des adversaires sérieux, aussi remarquables par la profondeur de leur piété que par leur tact ecclésiastique; contentons-nous de nommer dans l'Eglise établie Encontre et Adolphe Monod, qui publia en 1849 dans l'ouvrage intitulé : *Pourquoi je demeure dans l'Eglise établie*, une apologie éloquente de sa conduite, et dans l'Eglise libre des penseurs de l'importance d'Alexandre Vinet et d'Edmond de Pressensé.

Adolphe Monod, en particulier, n'attendait aucun résultat décisif de la proclamation légale des symboles obligatoires, et comptait pour le triomphe progressif de la vérité évangélique sur les travaux patients et continus des théologiens et des chrétiens pratiques; il ne croyait

pas devoir entraver le libre développement de l'Eglise par des formules empruntées au seizième et au dix-septième siècle, telles que la prédestination absolue ou l'inspiration plénière. Les éléments étrangers, introduits brusquement et sans préparation au sein de l'Eglise réformée par les hommes du réveil, disparurent insensiblement sous l'action du développement intérieur et national de la vie religieuse, et, tout en se séparant profondément sur la question des rapports entre l'Eglise et l'Etat, les divers partis furent insensiblement amenés à proclamer en commun la nécessité d'une grande largeur sur le terrain du dogme, en n'exigeant que le maintien des principes fondamentaux de l'enseignement évangélique.

A partir de ce moment commença dans les esprits un nouveau travail intellectuel et religieux, et l'on chercha à remettre en lumière le double principe matériel et formel de la Réforme, pour assurer une direction positive au mouvement de la science théologique. Il était avant tout nécessaire de transformer l'antique formule du dogme de l'inspiration, qui ne reposait en dernière analyse que sur l'autorité de l'Eglise, pour pouvoir rétablir l'harmonie nécessaire entre le principe formel et le principe matériel de la Réforme. En fait l'évolution la plus récente de la pensée théologique en France a pris naissance, non pas au sein des écoles rationalistes, mais de l'Eglise libre elle-même, qui reconnut l'impossibilité de faire reposer avec le règlement ecclésiastique genevois de 1847 l'Eglise évangélique sur la seule base du principe formel.

En procédant ainsi, en effet, on s'exposait à affaiblir et à obscurcir tout à la fois le principe évangélique, en faisant reposer la certitude de la foi et l'autorité des Ecritures saintes sur la base fragile et humaine des seuls arguments historiques et rationnels, et en méconnaissant les droits du principe matériel, qu'on avait soi-même proclamés autrefois, quand on avait fait appel à l'expérience personnelle du chrétien et à la puissance divine, que possède l'Evangile de révéler son évidence aux yeux de l'esprit. Il était, dès lors, impossible que cette tendance n'entrât point en conflit avec la vieille théorie de l'inspiration, défendue par Haldane et Gaussen sous sa forme la plus absolue, tant à cause des prétentions de ce dogme purement ecclésiastique à l'infaillibilité, que du rôle considérable, que le principe matériel avait joué dès le début au sein des Eglises dissidentes.

Or la théorie de l'inspiration absolue, ou théopneustie plénière, par le fait qu'elle méconnaît entièrement les droits de la conscience et de l'âme humaines, demeure étrangère à l'évolution de la foi dans le cœur. Aussi était-il nécessaire que des chrétiens sérieux vinssent affirmer, en opposition avec Gaussen et ses amis, les droits et les

priviléges de la foi évangélique. Adolphe Monod, parlant, dans ses *Adieux*, de l'Ecriture sainte avec autant d'éloquence que de profondeur chrétienne, a montré combien les fidèles auraient à perdre, si nous ne pouvions voir en l'Ecriture qu'une parole absolue de Dieu, il a relevé combien son caractère à la fois humain et divin nous révélait les battements d'un cœur et d'un esprit vraiment humains.

L'Eglise réformée de langue française a trouvé, dans une assez large mesure, son Schleiermacher dans la personne d'Alexandre Vinet, personnalité puissante, qui possédait les dons les plus heureux et les plus divers : piété profonde, instruction immense et variée, éloquence ardente, style sévère et coloré digne de Pascal. Vinet a cherché à combler la lacune laissée dans la théologie par le système de Gaussen, et à élever à la hauteur du principe formel le principe matériel, présenté par lui sous l'expression, en tout cas peu heureuse, de l'individualisme.

Nous retrouvons à l'origine les mêmes tendances intellectuelles et religieuses chez Edmond Scherer, esprit remarquablement doué, et défenseur énergique du principe matériel. Malheureusement l'ardeur de sa polémique avec Gaussen le fit tomber dans l'extrême opposé. Ayant échoué dans sa tentative de synthèse du principe formel objectif avec la liberté de l'âme individuelle, il devint de plus en plus hostile à tout ce qui se rattachait de près ou de loin à la révélation objective, sans laquelle la conscience individuelle ne peut ni progresser, ni se développer, ni même vivre, faute d'aliment. Scherer a descendu si rapidement la pente du scepticisme, qu'il ne possède maintenant d'autre appui contre le nihilisme spirituel que l'énergie de sa conscience morale (1). Par contre Alexandre Vinet est devenu le chef théologique des Eglises libres de Suisse et de France, qui avaient d'abord adopté le point de vue de Gaussen et du comte de Gasparin, et a provoqué dans leur sein des discussions aussi intéressantes que passionnées. Nous pouvons, en dehors même de son génie, assigner à cette influence exceptionnelle deux causes principales, l'intérêt excité dans tous les pays de langue française par les épreuves, auxquelles l'Eglise évangélique du canton de Vaud se vit exposée, et l'attitude prise par Vinet en face de l'Etat.

Edmond Scherer est la démonstration éloquente des résultats, auxquels aboutit une intelligence, dont la foi ne repose que sur le prin-

(1) Colani de Strasbourg défend avec une louable énergie les droits imprescriptibles de la morale, mais, comme il sépare arbitrairement la morale de la metaphysique, il en est venu à refuser toute valeur métaphysique à la personne de Jésus. La cause de cette erreur grave doit être cherchée dans une lacune de sa conception morale de Dieu.

cipe matériel. Il nous montre une fois de plus que l'individualité spirituelle, dans sa tendance à s'affranchir de toutes les puissances objectives, qui entravent son essor, tombe infailliblement dans le mouvement fatal et incessant d'une activité sans but, d'un travail sans progrès et d'aspirations jamais satisfaites. Nous ne pouvons que déplorer pour la cause de l'Evangile la chute si profonde d'une intelligence si admirablement douée, chute, que l'on peut sans doute lui imputer dans une certaine mesure, mais que l'on doit aussi faire remonter jusqu'à la rigueur et à l'obstination étroites de ses adversaires théologiques, qui ne craignirent pas de méconnaître et de froisser les libres droits de la foi en face de la critique du canon des Ecritures.

Nous pouvons envisager aussi l'individualisme de Vinet comme une réaction énergique contre un dogmatisme légal, vraiment étranger et contraire à la piété évangélique, et dont le *schibboleth* est un littéralisme outré dans l'exégèse. Vinet a su jeter une vive lumière sur les dangers d'un faux objectivisme, dont l'hostilité à outrance contre les droits de la conscience individuelle aboutit logiquement au panthéisme. Vinet démontre avec éloquence que l'Etat et l'Eglise ne possèdent virtuellement comme personnalités collectives ni vertu, ni piété, que la religion et la vertu n'ont leur véritable point d'appui que dans les âmes individuelles, mais, moins prudent et moins sage que Schleiermacher, il ne sait pas comprendre que c'est la véritable notion évangélique d'association ou d'Eglise, qui s'épanouit dans les âmes individuelles, pénétrées de l'esprit d'association et soumises volontairement à ses lois, et que de plus les âmes réalisent la véritable loi de leur être dans la communion de leur esprit avec l'esprit de l'Eglise, dont elles sont les organes libres et volontaires.

Nous voyons surgir en France, sous l'influence de la théologie allemande contemporaine, entre le scepticisme de Scherer et le supranaturalisme biblique des Eglises nationales de Genève et de France, une tendance intermédiaire, dont le représentant le plus remarquable est sans contredit Edmond de Pressensé. Comme il s'appuie plus solidement que ses adversaires sur le principe réformateur de la foi, il est aussi plus libre dans son attitude vis-à-vis des vieilles théories sur l'inspiration et sur le canon des Ecritures, et sait défendre avec autant de talent que de succès les droits de la véritable théologie et la nécessité de relever le drapeau de la science chrétienne au sein des Eglises de France. Son *Histoire des trois premiers siècles de l'Eglise chrétienne* nous révèle en lui l'un des meilleurs disciples de Neander.

Sa critique du roman de Renan et sa grande *Vie de Jésus* ont exercé sur les esprits une influence légitime et méritée. La *Revue*

chrétienne et le *Bulletin théologique* (1) ont groupé autour de lui une phalange de théologiens appartenant aux diverses Eglises, Rognon Hollard, Sabatier, Wabnitz, Bois, Le Savoureux, Chavannes, L. Thomas, Babut, Bonifas, Bersier, Ch. Waddington, Schmidt, etc., et a dirigé contre le parti rationaliste une polémique aussi ardente qu'heureuse (2).

Cette école nous montre combien le véritable esprit scientifique est efficace pour résoudre les questions les plus délicates, et combien aussi il permet à un petit cénacle d'éviter l'esprit de secte et de rester fidèle au véritable esprit ecclésiastique. On est en droit d'attendre des hommes de cette tendance la création d'une science théologique nouvelle dans les pays de langue française. Il est un fait réjouissant, que nous devons relever en terminant, c'est l'adhésion d'un homme du mérite de Guizot, et le concours, qu'il a prêté aux défenseurs du surnaturel et d'une saine conception de l'inspiration des Ecritures.

L'Eglise libre de France, après avoir pris à l'origine une attitude hostile, ou tout au moins négative en face de l'Eglise nationale, s'est heureusement rapprochée d'elle pour la défense de la cause commune. En Suisse, ce sont les membres de l'Eglise nationale eux-mêmes qui ont pris en main la cause de l'Evangile. Le talent et la piété d'hommes tels que Godet et Frédéric de Rougemont, à Neuchâtel, Chappuis, Astié, à Lausanne, E. Naville et Bungener, à Genève, pour ne nommer que les principaux, ont enlevé tout prétexte à la dissidence. On doit espérer que l'attitude de plus en plus hostile du parti radical contribuera au rapprochement et à l'union de toutes les forces vives du christianisme évangélique.

L'histoire de la théologie de la Suisse allemande se confond, depuis plus d'un siècle, avec celle de l'Allemagne, comme l'attestent les noms de Hess, Lavater, J.-G. Müller, Hagenbach (Histoire des dogmes, Lectures sur l'histoire de l'Eglise, Encyclopédie théologique), Gelzer, Auberlen (Daniel), Stockmeyer, Stæhelin, Gess (la Doctrine de la personne de Christ, de la Rédemption), Riggenbach (Vie de Jésus), etc., et aussi ceux de Schulthess et d'Alexandre Schweizer.

Les facultés de la Suisse allemande ont compté parmi leurs professeurs plusieurs théologiens allemands, tels que de Wette, Hitzig, Elwert, Schneckenburger, Tob. Beck, Hoffmann, Auberlen, Gess, Held, H. Schultz. Bâle a été le trait d'union entre l'Allemagne et la

(1) Transformé en *Revue théologique*, depuis 1870. (A. P.)

(2) Signalons du côté de la gauche Michel Nicolas (Opinions religieuses des Juifs), Reuss (Histoire de la théologie chrétienne), les deux Coquerel, Goy, Albert Réville, Th. Bost, Steeg, et Chastel à Genève, etc.

Suisse. Berne se rapproche de Bâle par quelques-uns de ses théologiens, tels que Güder, Immer, Romang et Wyss. La tendance de Zurich est plutôt rationaliste, et l'impuissance d'un gouvernement partiel et aveugle lui a imprimé une tendance funeste.

Remarquons, en terminant, que le réveil religieux des Eglises évangéliques de la Suisse, aussi bien que de la France, a été dû en majeure partie à des influences étrangères et presque exclusivement méthodistes, naturellement hostiles au génie scientifique, et qui en ont entravé le sage développement.

La Hollande subit, elle aussi, vers 1830, l'influence du réveil, après s'être distinguée au dix-huitième siècle par le génie philologique de ses théologiens, d'un Leclerc, d'un Wetstein, des Schultens et avoir longtemps professé un supranaturalisme biblique, qui tendait de plus en plus à se fondre avec un rationalisme pur. Nous ne voulons point parler ici de la vieille école calviniste rigide de De Cock et de Scholten, qui n'exerça qu'une influence théologique insignifiante, parce que la plupart de ses membres émigrèrent de bonne heure. Sans contester l'influence sérieuse exercée sur la vie religieuse de la Hollande par la piété anglaise et écossaise, nous devons relever surtout le rôle important, que la théologie allemande fut appelée à jouer dans ses facultés les plus considérables. C'est à Schleiermacher, Neander et Ullmann que la Hollande est redevable de sa nouvelle théologie.

Le supranaturalisme rationaliste, professé avec modération à la faculté d'Utrecht par Héringa et Royaards, fut combattu par l'école de Groningue, dont le père spirituel est Schleiermacher, le chef van Heusden, et qui compte parmi ses représentants les plus distingués Hofstède de Groot, Pareau et van Oordt. Cette école se plaît à relever le côté humain et moral du christianisme, se rattache aux précurseurs indigènes de la Réforme, Th. A-Kempis et Wessel, repousse les dogmes de la prédestination et de la Trinité immanente, et demeure, pour les questions de théodicée et de christologie, dans les termes les plus vagues. Elle affirme les miracles de la vie de Jésus, tout en niant sa divinité, et s'attache surtout à l'élément humain de sa personne. Sa période la plus brillante s'étend de 1840 à 1850.

Elle se vit à son tour attaquée et dépassée par l'école de Leyde, dont le chef, Scholten (auteur d'un ouvrage historique sur le dogme de l'Eglise réformée d'après ses doctrines fondamentales, ouvrage analogue à celui de Schweizer, et que le docteur Chantepié de La Saussaye a attaqué en 1859 avec autant de talent que de succès), relève surtout l'infinité et la toute-puissance de Dieu. Le dogme religieux de la prédestination, tel qu'il avait été formulé par Calvin, se transforme, chez lui comme chez Schweizer, en un déterminisme

philosophique supralapsaire, qui aboutit au rétablissement final absolu; il attache plus d'importance au fatalisme, conséquence métaphysique de la toute-puissance divine, qu'au fatalisme, que le péché a introduit dans le domaine de la vie morale. Sa spéculation manque tout à la fois de souffle religieux et de profondeur morale. Il envisage Christ comme l'homme, qui reproduit sous une forme adéquate et parfaite l'image divine, et oscille entre le panthéisme et le déisme. Il transforme le témoignage de l'Esprit-Saint en un simple témoignage de la raison, qui reconnaît Christ; il admet comme principe matériel la foi en la souveraineté absolue de Dieu et en la grâce comme en la source unique de la félicité. Son système métaphysique n'a pas plus d'intérêt à nier le miracle, que son point de vue religieux n'en a à l'affirmer.

Scholten, par le fait qu'il nie la liberté, est forcément entraîné à soumettre l'homme aux lois souveraines de la nature et à retomber, par conséquent, dans les errements du déisme, puisqu'il n'assure point à la religion un rôle essentiel et indépendant dans la vie de l'humanité. Aussi un grand nombre de ses disciples se sont-ils rattachés à la méthode empirique, si favorisée de nos jours par les progrès des sciences naturelles, tandis que le maître cherchait dans l'idéalisme théologique un refuge contre le mysticisme sous toutes ses formes.

On peut considérer comme l'un des principaux représentants de la méthode empirique Opzoomer, professeur de philosophie morale à Utrecht, longtemps disciple de Krause, dont le système était professé à Bruxelles par Ahrens. Après avoir prédit la réconciliation de l'homme avec lui-même par la pensée (1845), il a rétracté plus tard toutes ses opinions spéculatives, et opposé, à l'exemple de Pierson et de Busken Huët, à l'autorité objective aussi bien qu'à la métaphysique la simple observation extérieure, qu'il envisage comme la seule méthode d'arriver à la certitude, comme s'il était possible d'envisager comme une science sérieuse celle qui n'a point pour base des idées évidentes par elles-mêmes, et comme si la religion n'était pas, elle aussi, une expérience supérieure, ou tout au moins égale, au témoignage des sens? Aussi Opzoomer se montre-t-il hostile aux idées fondamentales du christianisme. En tout cas ces écoles si diverses n'ont su ni répondre aux besoins religieux de la Hollande, ni encore moins les satisfaire complétement.

On a vu fleurir au sein des Eglises hollandaises une tendance toute différente, qui ne comptait pas encore de représentants dans le sein des universités, tendance pleine de brillantes promesses, unie d'esprit et de cœur aux travaux de la nouvelle école évangélique allemande, et qui a donné naissance à des travaux aussi nombreux qu'importants.

Ses débuts furent arides, et en apparence ingrats, car elle semblait vouloir reproduire en Hollande la théologie juridique et légale de Stahl, et ne voyait de remède contre le schisme que dans le relèvement du vieux drapeau confessionnel. Nous pouvons compter parmi ses premiers représentants le juriste homme d'Etat Groen van Prinsterer, le poëte Guillaume Bilderdyck (mort en 1831) et les professeurs Isaac da Costa (mort en 1859) et A. Capadosc. Ce dernier professe les mêmes opinions eschatologiques qu'Auberlen et Baumgarten, et prophétise le relèvement d'Israël.

On vit, toutefois, surgir bientôt de leur sein un petit groupe d'hommes distingués et pieux, qui rêvaient le relèvement de la science théologique, et qui voulaient affranchir la foi évangélique des entraves pesantes de l'autorité littérale des vieux symboles. Ils fondèrent deux journaux: *l'Union*, et le journal intitulé: *Sérieux et Paix*. A cette tendance appartiennent Heldring, van Rhyn, dont l'influence est considérable dans le domaine de l'activité pratique, les théologiens van Osterzee (Christologie, l'Evangile de saint Luc, les Epîtres pastorales et saint Jacques dans le *Bibelwerk de Lange*), Doedes (le Dogme du baptême, de la sainte cène, de la résurrection de Jésus-Christ), professeurs de théologie à Utrecht et collègues de Ter Haar; Chantepié de La Saussaye, à la Haye (Pensées sur l'essence et sur les besoins de l'Eglise, etc.), et Beets (Paul). Ces divers savants veulent conserver et défendre l'élément mystique de la foi, toujours plus méconnu par les théologiens de Groningue ; ils cherchent dans leur théologie à concilier la spéculation et l'histoire, la réalité et l'idéal, et reproduisent avec fidélité le type primitif de la Réforme, c'est-à-dire l'union de l'élément moral et religieux avec l'élément intellectuel de l'âme. C'est sur eux que repose désormais l'espoir de l'Eglise hollandaise affranchie, ou plutôt privée, par la déclaration du synode général en date du 29 juillet 1865, de la protection légale de sa confession de foi réformée et chrétienne.

Nous sommes amené maintenant à jeter un coup d'œil sur la situation de l'Eglise d'Ecosse. Pendant la période, appelée l'âge sombre, *the dark age*, qui comprend la fin du dix-huitième siècle, et surtout pendant le règne des modérés, dont le représentant le plus distingué fut l'historien Robertson (1758-1788), le réveil de la vie religieuse donna naissance à un parti sérieux, ardent, évangélique, appelé par les modérés le parti des sauvages, qui exerça bientôt sur les esprits une influence prépondérante. Le petit cercle des croyants, demeurés fidèles aux usages des ancêtres, à un service long et compliqué, à une lecture fréquente de la Bible, au sacerdoce des chefs de famille dans leur demeure, enfin à une observation rigide, pour ne pas dire

judaïque du sabbat, reçut une vive impulsion de la part du méthodisme anglais, et compta bientôt parmi ses membres des hommes illustres.

On vit se grouper autour du célèbre Chalmers des hommes comme Welsh, l'historien Mc Crie, Candlish et autres, qui prirent pour mot d'ordre la grave question du droit de patronage. La souveraineté absolue de Jésus-Christ dans l'Eglise, affirmée déjà avec tant d'énergie par la confession de Westminster semblait, aux yeux d'esprits ardents et convaincus, incompatible avec le droit du patron d'octroyer, c'est-à-dire d'imposer à l'Eglise son candidat préféré. En présence du refus énergique du parlement anglais de modifier la loi, la moitié des ecclésiastiques se sépara en 1843 de l'Eglise établie. L'Eglise libre, dont Chalmers fut le véritable chef, dut adopter le système des contributions volontaires, bien que Chalmers maintînt encore en théorie l'idée de l'Eglise nationale contre le célèbre indépendant Wardlaw. Tout en déplorant ce schisme regrettable, on ne peut qu'admirer le zèle et la piété, qu'il sut inspirer à tout un peuple. En fait, il s'agissait des rapports de l'Eglise avec l'Etat, et de la question de savoir si l'Etat avait le droit de défendre les intérêts des particuliers contre les justes réclamations de l'Eglise, qui, après avoir longtemps toléré, et même défendu des abus criants, avait enfin eu conscience de ses prérogatives et de ses droits.

Toutefois, bien que les adversaires du patronat aient pris pour principe une conception supérieure et vraie de l'Eglise, il n'en est pas moins vrai qu'ils ont transformé en une question dogmatique une question du simple droit ecclésiastique. Les partisans de l'Eglise libre ne sont point parvenus à établir que l'indépendance absolue de l'Eglise à l'égard des patrons et de l'Etat était l'une des conditions essentielles de son existence, pas plus qu'ils n'ont pu montrer que cette dépendance elle-même porte atteinte à la souveraineté de Jésus-Christ.

En effet, l'Eglise visible et actuelle ne représente pas assez fidèlement la souveraineté de Jésus-Christ, pour qu'on puisse considérer comme une insulte faite au Maître une atteinte portée à l'indépendance de celle-ci, et l'on ne saurait pas non plus refuser à des laïques chrétiens l'exercice d'un droit qu'ils ont reçu, de concourir comme représentants de la volonté collective de l'Eglise à la nomination aux charges. Remarquons, à ce sujet, que le droit des patrons ne saurait plus porter une grave atteinte au droit de l'Eglise, puisque les patrons doivent désigner exclusivement des ecclésiastiques qualifiés, que leur choix ne dispense pas d'examens sérieux. Une opposition aussi radicale aux volontés de l'Etat n'est possible que dans les contrées où il n'y a pas d'institutions scolaires communes à l'Etat et à l'Eglise et

elle aboutit, en fait, à une opposition systématique contre toute organisation nationale de l'Eglise.

C'est ce qu'on a vu se produire au sein des Eglises libres de France, qui tendent de plus en plus à repousser le baptême des enfants, tandis que les presbytériens, et même les indépendants d'Ecosse le défendent énergiquement contre les attaques des baptistes. L'Eglise libre d'Ecosse, fidèle à l'esprit et aux tendances de Chalmers, cherche à maintenir son caractère national, et tend de plus en plus à se rapprocher de l'ancienne dissidence de l'Eglise presbytérienne-unie. Les deux Eglises d'Ecosse, dont un grand nombre de membres sérieux et zélés songent à opérer le rapprochement, rivalisent entre elles de zèle missionnaire, charitable et scientifique.

Nous avons à constater au sein des facultés le règne du principe formel et de la théopneustie de Gaussen, mots d'ordre de l'orthodoxie écossaise; toutefois un grand nombre de théologiens professent des idées plus larges sur la question de la prédestination, et ont cessé d'imposer à l'Etat les prétentions théocratrices du vieux presbytérianisme. Constatons enfin les rapports toujours plus fréquents, qui s'établissent entre l'Ecosse et l'Allemagne évangélique, et le réveil des études théologiques sérieuses au sein de la génération nouvelle (1) Les principaux théologiens écossais sont de nos jours Candlish, Hanna, Fairbairn, Cairn et Norman Mac Leod.

L'Ecosse a exercé à son tour une influence sérieuse sur le continent, et en particulier sur l'Allemagne par le système de l'un de ses penseurs. Edouard Irving, célèbre théologien et prédicateur écossais, dont le ministère eut Londres pour centre d'activité (1822-1832), a professé des opinions que l'on peut comprendre, si l'on y voit le résultat d'une réaction énergique contre la domination exclusive du principe formel (2). Irving a compris que ce principe ne peut à

(1) Le génie écossais, tout en admirant le talent de sir William Hamilton, ne s'est point laissé gagner à ses idées particulières. Hamilton a trouvé son meilleur disciple en Angleterre dans la personne de Mansel d'Oxford, qui dans son ouvrage : « Limits of religions throught » a poussé aux dernières conséquences la théorie d'Hamilton, qui enseigne que l'infini est l'objet de la foi, dans laquelle la raison naturelle ne voit que des contradictions insolubles, et a voulu faire de l'ignorance la base de la théologie. La foi n'a plus pour lui d'autre base que l'autorité positive de l'Ecriture sainte, dont il établit la divinité par des arguments empruntés à l'apologétique usuelle. Mansel s'est vu attaqué par Maurice (sans parler de J. Mill, qui professe un positivisme voisin du sensualisme absolu d'Auguste Comte), et aussi par des théologiens presbytériens, par Mc Cosh de Belfast (Divine government) et Calderwood (Philosophy of the infinite), 2e édit., 1861.

(2) Irving, For the oracles of God, 1824. The last days, 1828. Homilies on the sacraments. Sermons. Explication de l'Apocalypse, 1831. The catholic and orthodox doctrine of our Lords human nature, 1831. Le péché a existé dans la chair, et non dans la volonté de Jésus-Christ, enseigne Irving.

lui seul ni garantir une exégèse exacte, ni établir sur une base indiscutable la vérité absolue du christianisme. La méthode vulgaire des évidences ne peut lui suffire ni sous sa forme historique, ni sous sa forme rationelle, et il ne peut voir dans le catholicisme qu'une pétrification du christianisme dénaturé par de nombreuses erreurs.

Par contre il n'a pas su assez comprendre la tradition vivante du Saint-Esprit, qui renouvelle l'œuvre de la rédemption au sein des générations de fidèles appelées à se succéder sur la terre, pour reléguer au second plan, tout en lui conservant une place importante, la question de l'organisation de l'Eglise extérieure, et pour la subordonner au fait du salut, qu'assure actuellement aux âmes la foi justifiante, fait, qui est le principe de l'amour chrétien et de toute organisation véritable de l'Eglise.

Nous remarquons chez Irving une prédilection toute particulière pour l'Eglise visible, prédilection, qui se manifeste par la subordination de la justification par la foi à la sanctification. Irving réclame pour l'organisation de l'Eglise l'origine et l'autorité divines, qui seules donneront à l'interprétation des Ecritures une infaillibilité, que la foi seule serait incapable de lui communiquer. Son système, fortement imprégné d'idées chiliastes, aboutit à rêver pour le salut de l'Eglise le rétablissement d'un apostolat divin, qui lui permettra tout à la fois de posséder la saine interprétation des Ecritures, et de se donner une organisation conforme à la volonté de Dieu. Thiersch a été, en Allemagne, le disciple le plus distingué de l'irvingianisme.

Il est, en tous cas, manifeste que l'irvingianisme aboutit nécessairement aux mêmes résultats, que le montanisme du troisième siècle. Quand cette secte aura vu se succéder dans son sein plusieurs générations, l'enthousiasme du premier élan sera remplacé par une autorité nominale, et par le joug d'une tradition nouvelle, qui ne vaudra pas mieux, en réalité, que l'ancienne, parce que l'irvingianisme n'a point su respecter les droits réciproques de l'autorité et de la liberté, et a laissé dans l'ombre la synthèse du principe matériel et du principe formel de la Réforme.

Les souffrances et les terreurs de la révolution française et d'une guerre longue et désastreuse contre Napoléon ont provoqué, à partir de 1815, un puissant réveil au sein de l'Eglise anglicane, et, imprimé un vif élan à la vie religieuse du peuple anglais, élan, qui n'a entraîné aucun schisme, parce que le mouvement parti du méthodisme, s'était accompli au sein de l'Eglise elle-même, et par ses propres forces. Le réveil religieux prit même au commencement du siècle au caractère bien plus biblique que confessionnel. Le triomphe temporaire du déisme avait eu pour résultat inattendu de renverser bien

des vieilles barrières dogmatiques et de rapprocher les cœurs. Toutes les Eglises travaillèrent en commun à la fondation des sociétés de traités (1790), de missions et des sociétés bibliques.

Des croyants pleins de talent et de piété, tels que Rowland Hill (Village Dialogues), Wilberforce (A Practical Wiew of the prevailing religious system contrasted with real christianity, etc. (1826), Jos. Gurnay et Buxton prirent en main dans le parlement comme dans la haute société, la défense des grandes vérités et des grands principes du christianisme, en particulier de l'abolition de l'esclavage. Toutefois cette tendance, qui atteignit son apogée en 1830, se renfermait trop exclusivement dans le domaine des questions pratiques, puisqu'elle n'insistait que sur trois points, savoir : la nécessité de la conversion, la justification par la foi seule, et l'autorité absolue et exclusive des saintes Ecritures ; et n'avait aucune aptitude scientifique, ce qui entraînait comme conséquences nécessaires, une uniformité et une tradition de la foi, qui pouvaient aboutir à un simple mécanisme intellectuel et à un vrai patois de Canaan.

Aussi le parti évangélique de la basse Eglise (*low church*), fut-il appelé par ses adversaires l'Eglise basse et lente (*low and slow*). Les progrès du catholicisme en Angleterre provoquèrent un réveil de vie intellectuelle et religieuse au sein du parti évangélique, soulevé également contre les prétentions du puséisme. Les recordistes, ainsi nommés du titre de leur principal organe, retombèrent dans les errements du puritanisme, auquels ils imprimèrent un caractère de légalité extrême et d'étroitesse dogmatique, poussées jusqu'à la haine de toute science évangélique large et profonde. Ils ont relevé le drapeau du calvinisme rigide, et enseignent l'assurance du salut sous la forme de la conscience d'appartenir aux élus, dont l'ensemble constitue l'Eglise. Ils professent l'inspiration littérale de la Bible, ont déclaré une guerre à mort à toutes les tendances hiérarchiques et catholiques, et veulent substituer les antiques symboles aux trois dogmes fondamentaux du parti évangélique.

La seconde tendance dominante dans l'Eglise anglicane est connue sous le nom du parti de la haute Eglise, presque exclusivement composée de tories jusque vers 1830 (1). La haute Eglise considérait, à l'origine, l'Eglise comme le principal moyen de grâce, et attachait une importance extrême à l'épiscopat. Le réveil de la vie religieuse, les tendances de réforme au sein de l'Eglise, enfin l'entrée des catholiques et des dissidents dans le parlement firent comprendre les dan-

(1) Wordsworth et quelques autres théologiens, tout en appartenant à la haute Eglise, ne sont nullement puséistes, le *Guardian* et le *Quarterly Review* sont leurs principaux organes : l'organe des puséistes est le *Christian remembrancer*.

gers de l'union étroite, qui avait existé jusqu'alors entre l'Eglise et l'Etat.

Un certain nombre d'esprits, inquiets pour l'avenir de l'Eglise, travaillèrent à la réorganiser sur des bases capables d'assurer son indépendance vis-à-vis de l'Etat. Pusey, Newman, Keble, Oakley, Palmer, Ward, Cary, Hook, qui appartenaient presque tous au collége d'Oriel à Oxford, adoptèrent comme base de la réorganisation de l'Eglise le double élément intérieur du sacrement, et extérieur de l'épiscopat. Ils se groupèrent en un petit cercle réformateur, instituèrent pour leur édification des communions plus fréquentes, et cherchèrent à faire entrer leurs idées dans le domaine de l'application pratique. Il s'établit toutefois dans leur sein un double courant bien distinct, tandis que les uns, à l'exemple de Pusey et de Keble, professaient un mysticisme sacramentel poétique, dans le genre du jansénisme de Port-Royal, quelques autres s'attachaient surtout avec J.-H. Newman au côté sensible et extérieur de l'Eglise, à sa puissance et à son organisation visible. Ces derniers sont à peu près tous passés du côté de Rome.

Les premiers, eux aussi, opposent l'efficace et la puissance objectives des sacrements au subjectivisme antimystique, soit intellectuel, soit moral, et au principe évangélique de la justification par la foi, en tant que possédant une efficace régénératrice intrinsèque, indépendante de l'Eglise, et quelquefois hostile à son principe, et ils réclament la soumission implicite et comme impersonnelle de l'âme à l'autorité de l'Eglise. Ce mysticisme, bien loin de ranimer la vie intérieure de l'âme en communion directe avec Dieu, se rattache passivement à la tradition et à l'épiscopat de l'Eglise anglicane.

Robert Wilberforce, devenu plus tard prêtre catholique, a poussé la logique de l'idée jusqu'à voir dans l'épiscopat une continuation de l'incarnation du Verbe; il a favorisé les idées de ceux qui ne sont pas loin d'admettre la transsubstantiation. Les puséistes ont cherché à propager leurs idées dans des traités pour le temps, ce qui leur a valu l'épithète de tractariens. La succession apostolique est, à leurs yeux, l'une des conditions fondamentales de la véritable Eglise. Christ, qui a conçu l'idée de l'Eglise visible, a voulu aussi lui assurer une organisation stable et durable. L'évêque, consacré suivant les rites traditionnels, est le véritable représentant des apôtres, et le prêtre reçoit de lui par l'imposition des mains la puissance de consacrer les éléments, de donner l'absolution aux pénitents, et d'offrir à Dieu les prières du peuple comme son interprète et son grand prêtre. L'ordination communique aussi, et spécialement au prêtre, la vertu de laver les péchés des enfants dans l'eau sainte du baptême, et de leur assu-

rer par son moyen la grâce de la régénération, et d'unir par la formule de consécration le corps et le sang de Christ aux éléments. Les deux sacrements du baptême et de la cène opèrent *ex opere operato*. C'est au clergé que revient le droit de maintenir la pureté de la doctrine, et les laïques n'ont pas le droit d'exprimer des vues personnelles sur les questions de foi. L'épiscopat a seul le droit de juger en dernière instance les questions dogmatiques. En dehors de l'autorité de l'Eglise, sûr garant de la vérité, il n'existe aucune autre source de certitude et de foi.

La sanctification est rattachée à la justification, et comme la nature de celle-ci a été détournée de son sens primitif, et qu'on lui refuse le caractère de la certitude, le chrétien ne possède aucun droit et aucun autre privilége que celui d'être un membre passif de l'Eglise. Les puséistes reconnaissent la possibilité théorique d'une erreur de la hiérarchie, bien qu'en fait elle n'ait pas erré, tant qu'elle a conservé l'unité, c'est-à-dire avant le schisme qui donna naissance à l'Eglise grecque d'Orient. Il en résulte que la foi des six premiers siècles doit concourir à titre égal avec la Bible à la formulation de la dogmatique ecclésiastique. Cette tendance du puséisme a imprimé dans son sein une assez vive impulsion aux études patristiques. Au dix-neuvième siècle, l'Eglise anglicane possède seule l'héritage intégral de l'Eglise primitive.

Les puséistes, pour démontrer son caractère unique de sainteté, croient pouvoir établir que la pureté de la doctrine et la dignité de l'épiscopat distinguent profondément l'Eglise anglicane de l'Eglise catholique romaine, qu'elle se sépare aussi profondément de l'Eglise grecque par la pure doctrine, et des Eglises du continent par la succession apostolique. Elle est la seule Eglise catholique véritable sur la terre. Comme les sacrements ne peuvent être administrés avec certitude et avec efficace que par des pasteurs ordonnés par les évêques, les puséistes sont disposés à nier l'administration efficace des sacrements par les pasteurs presbytériens et autres. Ils ont ajouté à l'eucharistie un offertoire, sorte de sacrifice non sanglant ; ils admettent le purgatoire, bien que sous une forme, qui n'est point celle du dogme catholique, la dulie des images et des reliques, et l'invocation des anges. Robert Wilberforce a cherché à donner une base dogmatique à cet ensemble d'idées, en affirmant que la vie tout entière de l'Eglise n'est que la continuation de l'incarnation de la vie divine dans le sacerdoce, et se rapproche sur ce point de Möhler.

En voyant les théories de cette école, on n'a plus lieu d'être surpris qu'un grand nombre de pasteurs et de laïques soient rentrés

dans le giron de l'Eglise romaine, et qu'un certain nombre n'aient été retenus que par leur patriotisme. Ce qui a arrêté Pusey sur la pente du romanisme, c'est l'importance secondaire, qu'il attache au côté extérieur et visible de l'Eglise. Beaucoup de ses disciples sont demeurés dans l'Eglise anglicane, dans l'espoir d'accomplir une contre-réformation intérieure. Les puséistes, qui avaient fait au début des progrès rapides, cherchèrent à réformer le culte et la vie chrétienne par le ritualisme, mais l'application de leurs principes a bientôt soulevé contre eux la masse des esprits profondément attachés aux principes évangéliques.

Les puséistes se sont vus attaqués non plus seulement par les recordistes et les membres de la basse Eglise, mais encore par des écrivains aussi savants qu'habiles, tels que W. Goode dans la *Revue contemporaine* de janvier et d'avril 1866, Isaac Taylor (Ancient christendom), les pasteurs congrégationalistes Halley, Vaughan, Davidson. Les controverses, qui s'attachèrent surtout à leur double conception du sacrement et de la sainte cène, s'engagèrent successivement sur le baptême, sur la sainte cène, et sur la confession auriculaire.

La polémique engagée en 1848 entre Gorham et Lord Philpotts, évêque d'Exeter (mort en 1869), révéla que les ritualistes attachaient une plus grande importance à la régénération baptismale qu'à la justification par la foi, que leur doctrine du baptême tendait à transformer la justification en nouvelle naissance, sans le concours, toutefois, de la foi de l'enfant. D'après eux non-seulement le baptême est efficace sans avoir été précédé par la foi, mais encore il sauve le pécheur, sans même faire naître en lui la foi personnelle. Le baptême communique au néophyte le pardon des péchés et la justification; cette dernière désigne plutôt la justice interne que la justice imputée. Si Gorham fut acquitté, la théorie puséiste du baptême ne put point toutefois s'implanter dans l'Eglise.

La controverse sur la sainte cène plaça les puséistes dans une situation plus défavorable encore. Le puséiste Denison, en affirmant contre les trente-neuf articles la présence réelle du corps et du sang de Christ, non-seulement se rapprocha de l'Eglise luthérienne, mais joignit à son affirmation des théories étranges sur la puissance magique de la consécration par le prêtre, et mit l'accent sur l'égale participation des dignes et des indignes aux bienfaits du sacrement. Les chefs du parti embrassèrent avec ardeur sa défense, mais ne purent empêcher sa condamnation par le tribunal archiépiscopal de Canterbury. Les rangs des évêques puséistes s'éclaircissent chaque jour, et l'on ne compte plus pour eux aujourd'hui que l'évêque d'Oxford et quelques évêques écossais. La prétention de Poole de ré-

tablir la confession auriculaire provoqua les passions populaires, et entraîna sa condamnation. On peut à présent constater au sein du peuple anglais une réaction puissante contre ce pseudocatholicisme, mais ces polémiques ont fait naître aussi malheureusement un esprit d'incrédulité, favorisé par le matérialisme mercantile et par un développement exagéré et exclusif des études scientifiques. En tout cas le génie pratique de l'Angleterre est profondément antipathique au symbolisme mystique et au clair-obscur du puséisme, que l'on peut regarder comme déjà vaincu.

La science et le progrès sont le mot d'ordre et la devise de l'Eglise large. Nous ne devons pas la confondre avec les latitudinaires du dix-septième siècle, qui professaient l'arminianisme pur, et nous pouvons lui assigner un but plus relevé et des aspirations plus pures. Les théologiens de cette tendance, qui n'ont pas la prétention de former un parti distinct, occupent le juste milieu entre la haute Eglise, pour laquelle l'Eglise visible est la vérité capitale, et la basse Eglise, qui ne reconnaît qu'un dogme, la foi personnelle. Le grand poëte Coleridge chercha à réaliser la synthèse de l'élément intellectuel et de l'élément moral, remise en lumière par la Réforme. Il fut suivi dans cette voie par Thomas Arnold, le célèbre recteur de Rugby (Sermons, Church Reform, Miscellaneous Works ; sa biographie a été écrite par Stanley, 1844), qui a compté un grand nombre de disciples hors ligne, l'archidiacre Jules Hare (Charges, the Victory of faith, the Mission of the conforter, vindication of Luther againts his recent English assaillant, the Contest with Rome ; ce dernier ouvrage est dirigé contre Newman), Ch. Kingsley (Alexandria and her schools), Temple (Sermons ; vient d'être nommé évêque d'Exeter, octobre 1869), Pattison, Wilson, Tait, Stanley (Sermons and Essays, Sinaï and Palestine, les Epîtres aux Corinthiens, Histoire de l'Eglise juive, 1865), etc.

Nous retrouvons dans le même courant d'idées Maurice, précédemment professeur au collége de la Reine, qui professe le rétablissement final et une théorie de la rédemption, rapprochée de celle de Schleiermacher et d'Hofmann dans son Kingdom of Christ, 1842; dans ses Religions of the World, 1847; dans sa Philosophie morale et métaphysique, 1850; ses Essais théologiques, 1853 (the Word eternal and the punishment of the Wicked, Eternal life and eternal death). Il a également composé des ouvrages ou des articles sur la doctrine scripturaire des sacrifices, sur l'Eglise des deux premiers siècles, sur les patriarches et les législateurs, les prophètes et les rois de l'Ancien Testament, enfin sur l'évangile de saint Jean. Il compte parmi ses amis l'archevêque de Dublin, Trench, qui a traité le sermon sur la montagne, les paraboles et le surnaturel dans un es-

prit de largeur et de science, qui rappelle les meilleurs travaux de la théologie allemande.

Résumons ici notre étude sur la théologie anglaise. Nous avons déjà dit que la plus grave lacune du parti évangélique était l'absence d'esprit scientifique, et que le puséisme avait eu au moins le mérite de remettre en honneur les études patristiques. Les études exégétiques et critiques sont paralysées par la théorie de l'inspiration littérale. Nous pouvons signaler comme une exception remarquable Alford, qui a publié en 1849 un Nouveau Testament avec commentaire. Parmi les autres commentateurs citons Webster, Wilkinson, Trollope, Conybeare, Howson, Ellicott, évêque de Gloucester (Epîtres de saint Paul et Vie de Jésus), Jowett (Commentaire sur les épîtres de saint Paul, combattu par Davies dans son Saint Paul and modern thought), Westcott (Histoire du canon du Nouveau Testament dans les quatre premiers siècles), Wright, Candlish et J.-J. Howard sur la Genèse; A.-B. Davidson sur Job; Henderson sur Esaïe, Jérémie, les douze petits Prophètes; Pye Smith, le Témoignage scripturaire en faveur du Messie; Tregelles et Pusey sur Daniel. Le docteur Samuel Davidson a composé plusieurs ouvrages sur l'introduction à l'Ancien et au Nouveau Testament. — Dictionnaires de Smith, Kitto et Fairbairn. En dehors des controverses spéciales, que nous avons déjà signalées, la méthode des évidences est toujours presque exclusivement employée par la théologie systématique. Nous pouvons signaler comme une collection remarquable de traités de dogmatique et de morale les Congregational lectures, qui renferment entre autres travaux ceux : sur l'Inspiration, par Henderson, qui n'admet pas le littéralisme de Gaussen; sur le Péché originel, par Payne; sur l'Expiation accomplie par Christ, par Gilbert; sur le Sacrifice et le Sacerdoce de Christ, par Pye Smith; sur les Sacrements, par Halley; sur la Morale chrétienne, par Wardlaw.

Le dogme de la rédemption a été de nos jours l'objet de travaux importants. Jowett professe le socinianisme mitigé; Maurice veut que l'on envisage l'œuvre de Christ au point de vue du sacrifice moral, sans chercher à établir un rapprochement entre l'idée de la rédemption et de la juste colère de Dieu. Une troisième théorie, qui se rapproche de celle de Park, d'Andover, est soutenue par Jean Cottex Macdonnell (1858), qui se rallie à l'opinion de l'archevêque Magee (1800), et établit une différence entre l'expiation et la punition. Christ, en sa qualité de juste, n'a pu subir la punition, mais a pu accomplir l'expiation conforme à la loi. Cette opinion est professée par Thompson, Beysie, Jean Macleod Campbell, etc. Le théologien dogmatique du méthodisme contemporain est Warren. Jusqu'à ces

dernières années, les ouvrages de quelques théologiens du dix-huitième siècle, tels que Lardner, Butler, Paley, étaient considérés comme des chefs-d'œuvre classiques du genre, et l'on poussait le respect si loin, que les étudiants devaient apprendre leurs ouvrages par cœur, et étaient alors considérés comme armés de toutes pièces, bien que la méthode de ces théologiens soit conforme à celle du supranaturalisme biblique et n'aboutisse avec toutes ses études historiques et scientifiques qu'à la simple vraisemblance en faveur de l'Ecriture.

Les progrès de la science allemande ont singulièrement ébranlé depuis lors une confiance aussi exagérée, et fait naître dans les esprits des aspirations plus relevées. Tandis que le puséisme envisageait la théorie de la certitude du salut comme une fantaisie sectaire et méthodiste, le professeur Mansel d'Oxford, qui connaissait à fond la philosophie allemande depuis Kant jusqu'à Hegel, mit en avant dans son traité des limites de la pensée religieuse (Limits of religious thought), un ensemble de principes, sur lesquels il pensait pouvoir asseoir, comme sur une base plus solide, l'apologétique contemporaine. Il veut établir qu'il n'existe pour la raison humaine dans les dogmes de la révélation aucune contradiction et aucune difficulté, qui ne se retrouvent dans la raison elle-même. Il cherche, en s'appuyant avec autant de talent que de subtilité sur les écrits de sir William Hamilton, à montrer que l'homme, en tant qu'être limité, ne peut concevoir Dieu que sous la forme de l'anthropomorphisme ; que pourtant il a en lui-même le pressentiment que Dieu n'est point limité ; il en résulte qu'il tombe nécessairement dans l'erreur toutes les fois qu'il veut s'élever jusqu'à la connaissance religieuse. Il n'échappe à la contradiction qu'en renonçant à toute connaissance théorique et en se renfermant dans les limites de l'activité pratique.

Toutefois, bien loin de vouloir faire reposer la théologie sur le sentiment de l'infini, Mansel en vient à n'admettre pas plus la connaissance du bien absolu comme base de la morale, que la connaissance métaphysique de l'absolu comme base religieuse. La morale consiste dans la simple connaissance des devoirs particuliers, que Dieu nous a imposés. Il n'y a d'autre bien et d'autre connaissance du bien que la connaissance positive, qui nous est assurée par la révélation historique. Dieu a pu autoriser plus tard ce qu'il avait défendu auparavant. Mansel donne le nom de miracles moraux aux perturbations, que Dieu lui-même peut apporter dans la révélation primitive. La révélation ne saurait révéler à l'intelligence humaine les profondeurs divines, qui doivent lui rester constamment inaccessibles. Aussi toute révélation est-elle à la fois symbolique et supérieure à toute critique. Toutefois on peut y joindre le travail de la pensée, à la

condition que celle-ci se renferme dans les limites étroites, qui lui sont assignées, et se contente des arguments de vraisemblance, analogues à ceux que contiennent les ouvrages de Paley et de Butler, dont Mansel proclame l'excellence. Son intention est de défendre l'orthodoxie, celle, il est vrai, qui réclame la soumission implicite et aveugle à l'autorité de l'Eglise. Il condamne également le rationalisme et le dogmatisme, qui affirment tous deux posséder la science parfaite de l'infini, sans comprendre que lui-même transforme les dogmes en de simples symboles et retombe dans le rationalisme pur par haine de la spéculation métaphysique et de l'affirmation consciente. Il ne voit pas qu'il réduit l'homme à la servitude et à un dualisme insoluble, puisque nous possédons certaines notions instinctives de Dieu, sans lesquelles il n'y aurait pas de religion possible, et que cette notion de Dieu est purement négative, et ne peut aboutir qu'au doute et au scepticisme.

Mansel a été victorieusement réfuté par Maurice (Qu'est-ce que la Révélation? 1859), et Mc Cosh, professeur à Belfast (Intuitions de l'Esprit, 1860), qui ont signalé dans sa théorie l'obscurcissement du grand principe réformateur de la foi. Un grand nombre d'esprits distingués ont cherché, à l'occasion de cette controverse, à remettre en lumière le principe matériel, si longtemps méconnu ou oublié en Angleterre, et le témoignage direct, que le Saint-Esprit rend au christianisme; ils ont renfermé aussi l'apologétique formelle dans de justes limites et fait comprendre qu'à elle seule elle était insuffisante pour faire naître la certitude de la foi (1).

Une tendance, qui a quelque analogie avec celle de Mansel quant aux résultats, bien qu'elle ne parte pas des mêmes prémisses, semble devoir menacer l'Eglise d'Angleterre et celle d'Ecosse d'une crise sérieuse dans un prochain avenir. Les *Essays and Reviews* (2), qui ont excité en Angleterre une émotion profonde, sont comme le manifeste d'une théologie négative, d'autant plus dangereuse, que ses principaux représentants sont de hauts dignitaires de l'Eglise établie. Temple, successeur d'Arnold à l'école de Rugby, y envisage le déve-

(1) L'auteur du livre : Ecce Homo, a pris une part remarquable et originale à la polémique ardente provoquée sur le continent par les travaux les plus récents sur la vie de Jésus. Il a su s'attacher avec un rare talent à la réalité, établir avec puissance le caractère spirituel et moral du christianisme, en s'appuyant sur des faits et sur des paroles incontestables de la vie de Jésus-Christ, en rapprochant la doctrine, les paroles et les souffrances de Jésus dans leur rapport intime avec l'essence de l'Evangile, mettre en lumière son caractère historique et véritable, et élever sans effort la vie de Jésus au-dessus des théories, des légendes et des mythes.

(2) Essays and Reviews. Oxford, 1860, ouvrage qui a passé pour le programme d'un parti théologique important. Ils ont été réfutés par Tait, Taylor, etc.

loppement de l'humanité comme une évolution intérieure, qu'elle accomplit avec ses seules ressources, sans qu'il y ait lieu d'avoir recours à l'intervention divine, pour laquelle, d'ailleurs, il ne semble plus rester de place. Jowett, qui a publié un commentaire remarquable sur les épîtres de Paul, nie l'inspiration, le péché originel et l'expiation. Rowland Williams, admirateur passionné de Bunsen, nie la divinité et l'incarnation de Christ. Baden Powell attaque la méthode employée par les théologiens pour établir la divinité du christianisme, et en particulier l'argument tiré des miracles, sans dire quelle autre méthode serait préférable. Par contre certains travaux des essayistes, en particulier celui de Pattison sur l'Histoire de la théologie anglaise de 1689 à 1750, sont remarquables, et reposent sur une base sérieuse et fidèle. La convocation ecclésiastique de 1864 a formulé un blâme énergique contre les *Essais et Revues*, mais n'a pu obtenir le concours des tribunaux supérieurs. La seule arme efficace ne peut être qu'une théologie, qui devra reconnaître la raison d'être des essais sérieux, en face du puséisme, du supranaturalisme biblique, et de l'absence de science dans la masse des laïques et aussi des théologiens.

Le mouvement de réaction a d'ailleurs déjà commencé au sein de l'Eglise anglicane, et nous pouvons citer parmi les adversaires les plus distingués des Essais l'exégète Alford, doyen de Cantorbéry; Stanley, doyen de Westminster; Conybeare, Paulson, Kingsley, Et. Vaughan, Laing, Ayre, Cowper, et surtout Maurice et Trench. Nous pouvons y joindre la nouvelle école de Cambridge, qui compte parmi ses chefs les historiens Ch. Hardwick et Mérivale, les théologiens systématiques Westcott, Harold Browne, auteur d'une Exposition des XXXIX articles; Th. Birks, etc. La plupart de ces théologiens ont subi l'influence de la science allemande, et se rattachent presque tous soit à Schleiermacher, soit par Coleridge à Schelling, et professent une théologie plus large et plus indépendante que celle de la vieille orthodoxie.

Quelques-uns reconnaissent aussi les lacunes et les défauts de l'apologétique traditionnelle, et veulent revenir aux principes constitutifs de la Réformation. Quand on songe à la mission providentielle que l'Angleterre protestante est appelée à remplir pour la cause évangélique en Asie, dans l'Inde, en Australie, en Chine et en Afrique, aux nombreux renforts que la théologie des Essais va recevoir dans un prochain avenir, comme l'atteste l'accueil favorable fait à l'ouvrage de l'évêque Colenso sur le Pentateuque, et surtout aux progrès rapides des études scientifiques et positives, on ne peut que conseiller aux défenseurs de la cause évangélique une étude toujours plus approfondie de la science allemande, qui leur permettra de lutter

avec succès pour la réfutation de l'erreur, et aussi pour l'affermissement de la vérité.

Nous pouvons signaler avec joie comme un gage heureux pour l'avenir la fondation en 1866 de la *Revue Contemporaine*, qui compte parmi ses collaborateurs, outre les théologiens que nous venons de nommer, Cheyne, Tulloch, S. Stead, Gheetham, Benj. Shaw, Stew. Perowne, Plumptree, J.-S. Howson et Lake. Le but des fondateurs de cette revue est de prendre en main la cause du vrai catholicisme, et de triompher sans violence et par une évolution intérieure du puséisme, tout en laissant toute liberté à la science sérieuse.

Le docteur Pusey a publié en 1866 son *Eirenikon*, dans lequel il nie pour sa tendance la nécessité d'une observation rigoureuse des XXXIX articles. La *Revue Contemporaine*, dans son numéro d'avril 1866, renferme un article de Stanley, qui, tout en lui laissant cette échappatoire, réclame de lui plus de bienveillance à l'égard des dissidents et des théologiens, qui s'écartent de la lettre des XXXIX articles dans un autre esprit que celui de Rome. L'engagement de fidélité aux articles doit s'appliquer à l'ensemble, et non pas aux détails. On peut dire que dans l'Eglise anglicane le principe de l'unité repose non-seulement sur les XXXIX articles, mais encore sur les livres liturgiques et sur l'organisation ecclésiastique.

L'Amérique du Nord ne possède pas encore, à notre connaissance, une histoire complète de sa littérature théologique (1). Les innombrables sectes, entre lesquelles s'éparpille l'activité chrétienne, sont trop absorbées par les questions pratiques pour consacrer beaucoup de temps à la science. Toutefois l'introduction dans les presbytères et les facultés des principaux ouvrages de la théologie écossaise, anglaise et allemande a répandu dans le pays bien des germes d'idées nouvelles et fécondes, et il en résultera, non sans lutte et sans crise assurément, une évolution scientifique salutaire, qui, grâce à l'indépendance absolue des Eglises en face de l'Etat, sera appelée à reproduire le mouvement scientifique des trois premiers siècles de l'Eglise.

Parmi les Eglises les plus influentes et les plus considérables nous pouvons signaler les Eglises presbytériennes, baptistes et méthodistes. Ce sont les presbytériens et les congrégationalistes qui ont l'esprit scientifique le plus développé; ils cherchent à se rapprocher, et à fonder une union, qui ne saurait être que bien superficielle, puisque ces deux Eglises étaient jusqu'en 1830 tombées dans le rationalisme, le socinianisme et l'unitarisme. Nous n'aurions eu à signaler en An-

(1) Henry Smith de New-York, Histoire de la théologie américaine. Bibliothèque sacrée de Edouard Park et de Taylor, 1830.

gleterre que deux théologiens unitaires, Martineau et Taylor; nous devons insister sur les deux grands théologiens unitaires de l'Amérique, Channing et Parker. Channing, mort en 1842, unissait une grande capacité intellectuelle à un profond sentiment moral et à une noble passion pour la liberté. Nous retrouvons dans ses écrits une tendance mystique très-accentuée, une foi profonde dans l'action du monde surnaturel sur le monde sensible et dans l'inspiration des Ecritures. Tout en repoussant le dogme ecclésiastique de la Trinité, il se rapproche plus du sabellianisme que de l'ébionisme dans sa conception de la personne de Christ.

Théodore Parker n'a pas tenu toutes les promesses de sa jeunesse, et est tombé dans les négations extrêmes. Comme la plupart des unitaires contemporains, il n'est sorti des erreurs du déisme vulgaire que pour tomber dans les erreurs du panthéisme. S'il admet des révélations intérieures de Dieu, il repousse aussi bien l'autorité des saintes Ecritures que les miracles. Le célèbre théologien Bushnell professe le sabellianisme sous la forme patripassienne. Dans son plus récent ouvrage il se rapproche de la christologie d'Irving, et admet l'influence du péché sur la nature de Jésus-Christ. La théologie américaine semble devoir reproduire l'évolution scientifique des premiers siècles, et passer comme eux des idées vagues aux théories plus précises et plus arrêtées.

Depuis le réveil de 1831 et les excès de pensée de Parker, une réaction marquée contre l'ébionisme et l'unitarisme s'est accomplie au sein du clergé américain, et n'a pas été sans influence sur les unitaires eux-mêmes, dont l'*Examiner* est l'organe le plus accrédité. A la suite des tentatives d'union entre les presbytériens et les congrégationalistes un schisme s'est opéré au sein du presbytérianisme, qui comprend depuis 1837 deux partis, la vieille école, presque semblable à la vieille orthodoxie écossaise, et qui a pour faculté le séminaire de Princeton, et pour journal la *Revue*, et la nouvelle école, assez semblable à la nouvelle école congrégationaliste d'Andover.

Cette nouvelle école, éminemment anthropologique, a su se préserver des erreurs du rationalisme et du socinianisme, et a donné aux doctrines calvinistes une forme plus modérée, en particulier sur les questions du péché originel, de la coulpe et de l'imputation de la liberté et de la grâce, de la rédemption et de la régénération. Elle compte parmi ses représentants les plus distingués Witherspoon, Taylor, le célèbre voyageur Robinson, Stuart, auteur d'un commentaire remarquable sur l'épître aux Hébreux, Park (1),

(1) Edwards A. Park, The atonement, discourses and treatises, par Edwards.

éditeur de la *Bibliothèque sacrée*, la revue théologique la plus répandue en Amérique, l'historien et philosophe Henri Smith de New-York (1), etc.

Dans la doctrine de la sainte cène les presbytériens ont sur plus d'un point abandonné la profonde théorie de Calvin pour se rattacher aux idées de Zwingle, et Nevin, qui a reproduit (2) dans toute sa pureté la doctrine de Calvin sur ce point, en déplorant les innombrables sectes, qui affaiblissent et paralysent l'influence du protestantisme américain, passe aux yeux de beaucoup de personnes pour un catholique déguisé.

Comme on le voit, l'Amérique est encore au début de son évolution théologique, mais on doit reconnaître que l'avenir du protestantisme dépend dans une large mesure des progrès de cette race puissante, récemment affranchie de la malédiction de l'esclavage. La division des partis est encore trop grande, et les questions secondaires et extérieures jouent encore un trop grand rôle au sein des Eglises, pour que l'on puisse voir surgir immédiatement une théologie originale et savante dans des conditions si défavorables. Mais nous pouvons affirmer que, dans la mesure même des progrès de l'esprit américain dans l'étude et dans le travail indépendant de la pensée, travail qui est en lui-même une puissance, puisqu'il s'applique aux grandes

Smalley, Maxey, Emmons, Griffin, Burge et Weeks, avec un essai préliminaire. Boston, 1860. Les souffrances de Christ, auxquelles il attache la plus grande importance, n'ont point pour but de nous rendre l'amour de Dieu, ou d'acquitter le prix des grâces, qu'il est disposé à nous accorder; elles ne doivent pas non plus acquitter la dette contractée par l'humanité. Les souffrances de Christ ont fait disparaître le plus grand obstacle, et rendu le pardon possible, en manifestant et en expliquant la justice de Dieu en même temps que sa miséricorde, Les souffrances expiatoires étaient nécessaires au point de vue de Dieu, pour lui permettre d'accorder sa grâce au pécheur, sans troubler l'ordre du monde et l'immutabilité de sa nature. La rédemption devait manifester pour la loi et pour la justice de Dieu le même respect et la même sanction que les peines éternelles. Ce n'est point par arbitraire, que Dieu a voulu rattacher le pardon du pécheur aux seules souffrances de Jésus-Christ, car autrement il aurait porté atteinte à la loi sainte et aux bases mêmes de son règne. Toutefois l'acte objectif des souffrances de Christ n'assure au pécheur aucun droit à la grâce, qui reste soumise à la souveraineté absolue de Dieu, puisque les mérites de Christ ne constituent pas un simple échange. Quoi qu'il en soit, le mérite de Christ s'applique également à tous, et suffit à acquitter toutes les dettes, mais Dieu par un acte de sa toute-puissance a réservé sa grâce aux croyants.

(1) De nos jours la vieille et la nouvelle école ont travaillé à rétablir l'union, qui s'est accomplie à la fin de 1869. (A. P.) Nous croyons devoir signaler encore Schedd, Discourses and Essays, lectures upon the philosophy of history; Hackett, Commentary on the acts of the apostles, 1858; Conant, The gospel by Matthew, avec une traduction nouvelle et des notes critiques et philologiques, publié par l'Union biblique américaine, 1860.

(2) The doctrin of the reformed church on the Lord's supper, by J. W. Nevin. Mercersburg, 1850.

vérités supérieures, nous verrons disparaître une foule de petites sectes, d'autres se transformer, se comprendre et se pénétrer réciproquement, et donner naissance à une union vivante, sérieuse, puissante, capable de rivaliser avantageusement avec les facultés anglaises et allemandes.

TABLE DES MATIÈRES

LETTRE A M. LE PASTEUR PAUMIER I
PRÉFACE DE L'AUTEUR V

PREMIER LIVRE

LES ORIGINES DU PROTESTANTISME.

PREMIÈRE PARTIE

DES TENDANCES POSITIVES ET NÉGATIVES QUI PRÉPARÈRENT AU MOYEN AGE L'ŒUVRE DE LA RÉFORMATION 1

PREMIÈRE SECTION

LES CÔTÉS NÉGATIFS DE LA PRÉPARATION . . . . . *Id.*
CHAPITRE PREMIER. Caractères généraux de l'Eglise avant le seizième siècle. . . . . *Id*
CHAPITRE DEUXIÈME. Le développement dogmatique de l'Eglise du moyen âge envisagé dans sa forme et dans ses éléments constitutifs 20
CHAPITRE TROISIÈME. La vie ecclésiastique du moyen âge dans ses contradictions intérieures. 32

DEUXIÈME SECTION.

LES CÔTÉS POSITIFS DE LA PRÉPARATION. 35
CHAPITRE PREMIER. Le mysticisme du moyen âge 36
CHAPITRE DEUXIÈME. L'élément biblique dans l'œuvre de préparation. . . 49
CHAPITRE TROISIÈME. L'éducation et la science chrétiennes. 54

DEUXIÈME PARTIE

La Réforme dans son unité primitive et dans ses principes constitutifs. 1517-1525 67

PREMIÈRE SECTION

La réformation luthérienne. . . . . *Id.*
Chapitre premier. Développement de l'individualité religieuse de Luther depuis 1517. . . . . *Id*
Chapitre deuxième. Dégagement des éléments réformateur et critique dans l'œuvre de Luther (1517-1522). 70
L'université de Wittemberg et l'union de la Réformation et de la science 90
Luther à Worms. Les esprits aspirent à passer de la théorie à la pratique. 95
Chapitre troisième. La Réforme passe de la théorie à l'organisation ecclésiastique (1522-1536) et engage la lutte contre ses divers adversaires. 97
I. Les enthousiastes pratiques. Le faux mysticisme pratique 99
La doctrine du salut chez les anciens anabaptistes. 106
II. Lutte dogmatique de Luther contre cette tendance. 111
III. Eléments pratiques de la lutte. La prédication et l'organisation ecclésiastique. 130
IV. Le faux mysticisme théorique 137
1. Eléments chrétiens du mysticisme théorique. . . . . *Id.*
2. Eléments antiévangéliques du mysticisme théorique 142
V. Lutte dogmatique de Luther contre cette tendance. 145
VI. Les controverses avec Erasme (1525) 150
Chapitre quatrième. Exposition du principe organisateur et ecclésisstique de la Réforme. 166
A. L'élément matériel du principe évangélique en soi ou dans son indépendance relative. 172
B. Autonomie et indépendance des saintes Ecritures en face de la foi et de l'Eglise 188
C. Union étroite de la foi et de l'Ecriture malgré leur indépendance relative 192
Rapports du principe réformateur avec les divers domaines de la vie intellectuelle et pratique. 199
I. La Réforme et la science. . . . . *Id.*
II. La Réforme et la morale chrétienne. 204
La confession d'Augsbourg de l'année 1530 217

DEUXIÈME SECTION

La réformation suisse jusqu'a l'achèvement des premiers livres symboliques, et ses rapports avec la réformation allemande. 219
Chapitre premier. Principes fondamentaux de la réforme zwinglienne. *Id.*
Chapitre deuxième. Lutte de Zwingle contre les enthousiastes, et en particulier les anabaptistes 235
Chapitre troisième. Rapports de la réforme suisse et de la réforme al-

lemande, leur unité primitive, leurs controverses et leur accord temporaire 238
1. Union primitive. . . . . *Id.*
2. La controverse sur la sainte cène. 240
3. Accord provisoire ou le colloque de Marbourg (1529) et la concorde de Wittemberg (1536) 258

TROISIÈME PARTIE

PÉRIODE DU DOUBLE MOUVEMENT DOGMATIQUE DE LA RÉFORME JUSQU'A LA FIN DE LA PÉRIODE SYMBOLIQUE OU CONFESSIONNELLE DE 1530 A 1580 ET 1619 267

PREMIÈRE SECTION

L'ÉGLISE LUTHÉRIENNE JUSQU'EN 1580 . . . . . *Id.*
CHAPITRE PREMIER. Les controverses antinomienne et majorienne (1527-1559). 271
CHAPITRE DEUXIÈME. Les controverses sur l'objet de la foi. A. Osiander et Stancarus 279
CHAPITRE TROISIÈME. Les controverses synergistique et flacienne sur l'anthropologie et la sotériologie 292

DEUXIÈME SECTION

L'ÉGLISE RÉFORMÉE DANS LA SECONDE PÉRIODE DE SON ÉVOLUTION DOGMATIQUE. CALVIN ET SA DOCTRINE. 303
Côté matériel du principe évangélique. 309

TROISIÈME SECTION

L'ÉGLISE RÉFORMÉE DEPUIS LA MORT DE CALVIN JUSQU'AU SYNODE DE DORDRECHT 329

DEUXIÈME LIVRE

EXISTENCE SÉPARÉE DES DEUX ÉGLISES ÉVANGÉLIQUES ET DÉCOMPOSITION DE L'UNITÉ DU PRINCIPE ÉVANGÉLIQUE DEPUIS LE DIX-SEPTIÈME SIÈCLE JUSQU'AUX PREMIERS JOURS DU DIX-NEUVIÈME. 345

INTRODUCTION. 347

PREMIÈRE PARTIE

L'Église réformée jusqu'en 1800 353

PREMIÈRE SECTION

Prédominance exclusive de l'objectivisme ou règne de l'orthodoxie réformée jusqu'en 1706 . . . . . *Id.*
Chapitre premier. Les universités de Hollande, d'Allemagne, de Suisse. *Id.*
2. France 369
Amyraldisme. La Place. Pajonisme. Louis Cappel et les Buxtorff . . . *Id.*
3. Hollande 376
Coccéianisme. Cartésianisme . . . . . *Id.*
4. Angleterre. 392

DEUXIÈME SECTION

Le règne du déisme 408
Chapitre premier. Progrès de l'individualisme en Angleterre. François Bacon, Herbert de Cherbury, Thomas Hobbes, Cudworth, H. More, Norris . . . . . *Id.*
Chapitre deuxième. Luttes et triomphes du déisme. Locke, Shaftesbury, Tindal, Toland, Collins 418
2. L'apologétique formelle. Hume, Morgan, Chubb 425
3. Le méthodisme. La philosophie écossaise 433

DEUXIÈME PARTIE

L'Église luthérienne. 1580-1800 441

Introduction. . . . . *Id.*

PREMIÈRE SECTION

Prédominance exclusive de l'objectivisme ou la vieille orthodoxie luthérienne 446
Chapitre premier. Littérature et méthode théologique . . . . . *Id.*
I. L'école orthodoxe. . . . . *Id.*
II. L'école de Calixte 449
III. Iéna et Leipzig. Les docteurs et les méthodes dogmatiques. 450
Chapitre deuxième. Histoire du principe de la Réforme jusqu'au dix-huitième siècle sous le règne de l'orthodoxie luthérienne. 460
Chapitre troisième. Les doctrines spéciales de l'âge scolastique du luthéranisme. 480

DEUXIÈME SECTION

Débuts de l'opposition contre l'orthodoxie ecclésiastique. 510
Chapitre premier. Le mysticisme protestant. 513
Chapitre deuxième. George Calixte et les controverses syncrétistes . . 520
Chapitre troisième. Spener et le piétisme ; les frères moraves. 537
1. Epoque de Spener et Francke . . . . . *Id.*
2. Jean-Albert Bengel et son école, Œtinger, Swedenborg 553
3. Zinzendorf et les frères moraves 574
Résumé. 577

TROISIÈME SECTION

Triomphe du subjectivisme au dix-huitième siècle. 581
Introduction. . . . . *Id.*
Chapitre premier. La philosophie de Leibnitz et de Wolff. Premiers essais de synthèse de la théologie et de la philosophie dans le supranaturalisme rationaliste de Wolff 591
Chapitre deuxième. Réaction de l'esprit pratique et vivant contre la philosophie négative et l'orthodoxie morte 617
Klopstock, Hamann, Claudius, Lessing, Herder. . . . . *Id.*
Chapitre troisième. Philosophie du subjectivisme. Kant, Fichte, Jacobi. Rapports de leurs théories avec le christianisme. Rationalisme moral et esthétique. Supranaturalisme. Tendances complexes. 643
Résumé. 666

TROISIÈME LIVRE

LE DIX-NEUVIÈME SIÈCLE OU LA RENAISSANCE DE LA THÉOLOGIE ÉVANGÉLIQUE.

PREMIÈRE PARTIE

L'Église évangélique allemande 671
Considérations générales. . . . . *Id.*

PREMIÈRE SECTION

Schelling, Hegel, Schleiermacher 676

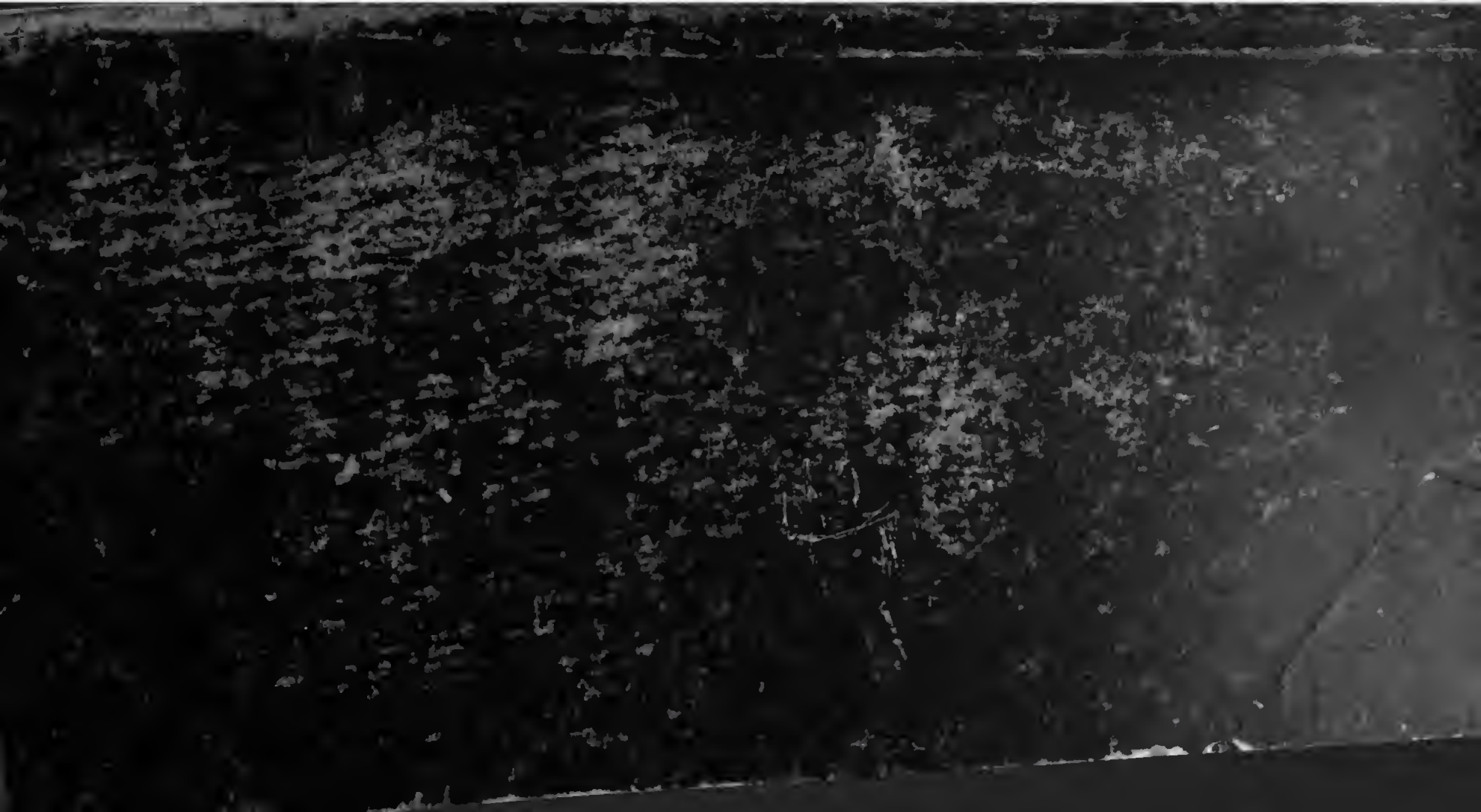
DEUXIÈME SECTION

Depuis 1850 jusqu'a présent 713
L'union ; l'école évangélique contemporaine . . . . . *Id.*

TROISIÈME SECTION

LES ÉGLISES RÉFORMÉES EN DEHORS DE L'ALLEMAGNE AU DIX-NEUVIÈME SIÈCLE 777
France 780
La Suisse allemande 785
La Hollande. 786
L'Ecosse. 788
L'Angleterre 791
L'Amérique. 801

ERRATA

Pag.	lig.	
1	17	religieuse *lisez* religieuses
53	38	Plorens *lisez* Florens
63	11	littéraire *lisez* littéral
68	38	considérer Dieu *lisez* considérer Dieu que
87	22	concourent *lisez* concourt
123	33	présentés *lisez* présents
153	9	condamné *lisez* condamnée
172	28	Resolutione *lisez* Resolutiones
187	29	accorder à *lisez* accorder à un
206	22	sa *lisez* la
222	28	Winisberg *lisez* Weinsberg
240	35	digne *lisez* digue
278	1	antinomistes *lisez* antinomiens
278	28	absolue *lisez* absolu
307	36	constitue *lisez* constituent
329	1	deuxième *lisez* troisième
348	11	assimiler *lisez* s'assimiler
353	4	régime *lisez* règne
366	12	Vernæs *lisez* Vernes
448	1	Greiswald *lisez* Greifswald
479	31	elles *lisez* ils
520	32	Middelbye *lisez* Meddelbye
548	6	la *lisez* les
549	12	l'escatologie *lisez* l'eschatologie
550	37	individuelle *lisez* individuelles
584	14	satisfaite *lisez* satisfaits
596	20	Reinfeck *lisez* Reinbeck
613	6	(et ailleurs) Wolfenbuttel *lisez* Wolfenbüttel
643	30	III *lisez* troisième
666	8	contre *lisez* comme
675	12	(et ailleurs) Nitzch *lisez* Nitzsch
680	18	transcendentale *lisez* transcendante
699	42	ébioniste *lisez* ébionite
724	35	apostologique *lisez* apostolique
743	3	(note 2) 1814 *lisez* 1844
756	11	Hase *lisez* Hasse
785	3	(note 2) Bosc *lisez* Bost
789	5	Mc Cric *lisez* Mc Crie

Paris. — Typ. de Ch. Meyrueis, 13, rue Cujas. — 1870.